

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

MAYO-JUNIO 1915. — NÚMERO 31²

“YO SOY JAHWEH, TU DIOS, QUE TE SAQUÉ DE LA TIERRA DE EGIPTO,„

Las palabras que encabezan este artículo y que en la Escritura (Exod. 20, 2; Deut. 5, 6) figuran al principio del Decálogo, expresan en forma compendiosa el único artículo de la fe impuesto al pueblo israelita (1): la unidad de Dios. El modo en que este artículo en la Escritura se explica, nos prueba una vez más dos cosas que en nuestros artículos anteriores dejamos declaradas: la acomodación del lenguaje profético á la capacidad del pueblo y el fin de toda la enseñanza revelada, que es la caridad. Las palabras con que San Agustín termina su libro primero, *De Doctrina christiana*, nos pueden servir á nosotros de introducción: «Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est, ut intelligatur Legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei, qua fruendum est (Dei), et rei quae nobiscum ea re frui potest (proximi), quia ut se quisque diligat praecepto opus non est... Quisquis igitur Scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit (2). Siguiendo esta altísima regla de exégesis, vamos á exponer brevemente el citado artículo de la fe israelita, que es también el primer precepto de la Ley.

I

Comencemos por la declaración del nombre de Jahweh. Este nombre sagrado, que Dios reveló á Moisés en el Sinaí, está lleno de misterio, como lo prueba la importancia que tiene en el Antiguo Testamento y la veneración en que el pueblo le tenía. No nos hemos de ocupar por ahora de

(1) II.^a. II.^a, q. 16, a. 1 c.

(2) L. I, c. XXXV-XXXVI.

su origen gramatical, de su etimología y de su historia. Son estas cuestiones de mucha utilidad; pero que al presente no creemos indispensables para el punto substancial que nos ocupa ⁽¹⁾. Las explicaciones de las palabras que con frecuencia se leen en la Escritura no suelen ser etimologías científicas, ni el sentido que el autor sagrado les da depende tanto de la etimología cuanto de la intención del escritor ó de las personas que el escritor saca á la escena de la historia. Para la perfecta inteligencia de este punto es preciso tomar la carrera un tanto de atrás.

El nombre, según la definición de Aristóteles, «es una voz expresiva de los conceptos del alma». El nombre es la representación, la imagen sensible del concepto, así como éste es la imagen ideal de las cosas. El nombre tiene, mediante el concepto de la mente, una conexión íntima con las cosas externas, es su imagen y substituto. En las cosas hay que distinguir los elementos substanciales y los accidentales, los propios y constitutivos de las cosas en su ser individual y los que son comunes á muchos. Según esta división de las varias realidades que componen las cosas deben ser también los nombres. Pero al determinar la noción del nombre, es preciso mirar las cosas, no en su entidad metafísica y absoluta, sino desde los varios puntos de vista desde que pueden las cosas ser consideradas. En la Iglesia, v. gr.: la distinción substancial es de clero y simples fieles, y éstos son todos iguales en la casa de Dios, cualquiera que sea la dignidad, oficio ú honor que en la sociedad civil, militar ó literaria tengan; en el Ejército será la graduación jerárquica; en la Literatura podrá ser el mérito personal ú otro, según los casos.

De la relación que existe entre las cosas y las ideas de la mente, resulta, en buena filosofía, la substitución de éstas por aquéllas. El que penetra el valor y significado de una idea, alcanza, mediante ella, el valor y el ser de la cosa que á esa idea corresponde. Siendo el nombre expresión de la idea y mediante ella de la cosa misma, se origina de aquí también la substitución del nombre por el objeto; conocer un nombre, será conocer la cosa que representa; venerar el nombre, venerar la persona; poner un nuevo nombre, añadir á la cosa algo nuevo y quitar el nombre, destruir la cosa. Estas operaciones mentales ó gramaticales no son siempre tomadas de los filósofos muy en consideración; pero ellas constituyen una parte muy importante de la vida intelectual humana. La superstición, que siempre se funda en algunos principios naturales mal interpretados, ha exagerado esta relación entre el nombre y la cosa nombrada, como si de verdad fuesen idénticos. La magia juega con los nombres como si fuesen las personas mismas que los llevan, é intenta destruir éstas mediante la destrucción de aquéllos. De aquí viene en algunas tribus salvajes el cuidado de ocultar su *nombre propio*. El que lo conozca se hace, por

(1) REVUE BIBLIQUE, 1903 pp. 370 ss.; 1997 pp. 383 ss.

lo mismo, dueño de la persona, y juega con ella como con el nombre. Los dioses mismos no están exentos de la ley. Por esto se ocultan también los *nombres propios* de los dioses á los extraños, y en el uso común se los denomina con algún apelativo. Los egipcios en el tribunal de los cuarenta jueces obtenían siempre sentencia favorable mediante una encantación, que consistía en pronunciar el *nombre propio* de cada juez. Con esto el juez quedaba á la voluntad del reo, que hacía de él según su gusto. Era este un realismo más exagerado aún que el de Platón.

Sin incurrir en estas exageraciones, la substitución del nombre por la cosa ó persona es en la Biblia de uso muy frecuente, y constituye una base muy importante del simbolismo escriturario. El nombre se pone en vez de la cosa; ser nombrada una cosa es simplemente existir. Cristo, dice San Pablo, está por encima de cuanto *tiene nombre*, sea en este siglo, sea aún en el siglo futuro (Ef. 1, 21); del Padre *trae su nombre* toda la familia en el cielo y en la tierra (Ef. 3, 15); por la gracia de Dios *somos llamados hijos de Dios*, y no con una denominación externa y accidental, sino propia y correspondiente á *nuestro ser*. (I Jn. 3, 1.)

Cristo en el Apocalipsis se llama *Fiel y Veraz*, y además tiene un *nombre propio*, «que ninguno conoce sino Él solo: *su nombre es Verbo de Dios*». (Apoc. 19, 11 s.). Cuando el sumo sacerdote se presentaba ante Dios, llevaba en el pectoral escritos los nombres de los hijos de Israel por quienes iba á interceder como sacerdote del pueblo (Ex. 28, 9 ss.), y las doce piedras fundamentales que sirven de cimiento á las murallas de la ciudad de Dios, llevan el nombre de los doce Apóstoles del Cordero (Apoc. 21, 14), porque ellos son los fundamentos de la fe, apoyados en la piedra angular, que es Cristo. (Ef. 2, 20.)

De esta noción fundamental del nombre síguese otra no menos importante. Conocer á uno por su nombre propio, es conocer la íntima naturaleza y condición del que lo lleva (Ex. 33, 12, 17); imponer un nombre propio, es darle un nombre que exprese su verdadera naturaleza, lo que supone el conocimiento previo de ella. (Gen. 2, 20; 3, 20; 5, 2.) Por aquí se comprenderá, sin más, el valor de los nombres impuestos por Dios: son la expresión de la realidad, de lo que es ó será la persona que lo recibe. Tales nombres son como las palabras divinas que Santa Teresa llama *substanciales*: realizan lo que significan. El Bautista es llamado JUAN=GRACIA DE JAHWEH, porque desde su nacimiento está destinado para anunciar esa gracia soberana (Lc. 1, 13); El Mesías recibe el nombre de JESÚS=JAHWEH ES SALUD, «porque él *salvará* á su pueblo de sus pecados». (Mat. 1, 21.) Igual sentido tiene el cambio de los nombres, tan frecuente en la Biblia. Abram es llamado ABRAHAM el día que Dios le constituye padre de muchos pueblos. (Gen. 17, 5.) Jacob recibe el nombre de ISRAEL el día de su lucha con el ángel, para augurar la victoria que iba á obtener sobre su hermano, y también el poder de sus hijos, los cuales habían recibido ya en su padre Abraham la promesa de «poseer las puer-

tas de sus enemigos. (Gen. 32, 28; 22, 17.) Jerusalén, que en tiempo de las venganzas divinas recibe los nombres de LO-AMMI=NO MI PUEBLO, LO-RUHAMAH=SIN MISERICORDIA, al volver Dios sobre ella sus ojos de piedad en los tiempos del Mesías será de nuevo llamada AMMI=MI PUEBLO, RUHAMAH=MISERICORDIA. (Os. 1, 6, 9; 2, 1 cf. Is. 60, 14; 62, 2; Bar. 5, 4; Ezeq. 40, 45.)

Dar á otro su nombre propio es adoptarle por hijo, comunicarle su propia naturaleza en aquello que las cosas lo sufren. Jacob, al adoptar por hijos suyos los de José, les da el nombre de sus padres, Abraham é Isaac (Gen. 48, 16); Dios comunica su nombre y el nombre de la Jerusalén celestial á los justos que luchan en la tierra, para significar su condición actual de hijos de Dios por medio de la gracia y su predestinación á ser en lo futuro ciudadanos de la Jerusalén celeste. (Ap. 3, 12; 14, 1; 22, 4.) De igual modo los impíos, que llevan en su frente el nombre de la Bestia, van animados del espíritu de ésta y están destinados al mismo fin que ella. (Apoc. 13, 1, 17; 17, 3, 5.) Estas observaciones sobre el valor de los nombres nos ayudarán á comprender el sentido de los pasajes que vamos á examinar brevemente.

* * *

Hallándose Moisés en el monte de Dios, Horeb, apacientando, como de costumbre, sus ovejas, vió una visión: una zarza que ardía sin consumirse. Admirado, se quiere acercar para cerciorarse de la causa del suceso, pero la voz de Jahweh le detiene: «No te aproximes; quita el calzado de tus pies, porque la tierra que pisas es santa.» Y añadió: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.» A esto Moisés temió y no se atrevió á mirar á Dios. Y Jahweh prosiguió: «He visto la aflicción de mi pueblo, que está en Egipto, y he oído su clamor á causa de los exactores. Y conociendo cuánto padece, descendí para librarle del poder de los egipcios y conducirlo de aquella tierra á un país fértil y espacioso, al país que mana leche y miel. Ven, pues, que quiero enviarte á Faraón para que saques á mi pueblo de Egipto» ⁽¹⁾. La narración es clara: Dios, que ha visto los trabajos del pueblo, desciende para librarle, y envía á Moisés para obtener de Faraón esta gracia. Evidentemente que Moisés aquí es el instrumento de Dios. Moisés no va solo ni obra por su cuenta; otro le mueve, y de este otro, que es el mismo Dios de sus padres, ejecutará los planes. Pero Moisés aun no entendió bien este negocio. Por eso replica: «¿Quién soy yo para que vaya á Faraón y saque de Egipto los hijos de Israel?» Y Dios le responde: «Ve, porque *yo seré contigo*, y esta será la señal de que te envío» ⁽²⁾. Las palabras YO SERÉ

(1) Exod. 3, 1-10.

(2) Ex. 3, 11-13.

CONTIGO implican una asistencia omnipotente de parte de Dios, capaz de vencer todos los obstáculos que á los planes divinos se opongan; sólo así puede ser una señal de la misión divina de Moisés. Contienen ya estas palabras en forma compendiosa todas las maravillas que Moisés obrará por su pueblo: la libertad de Egipto, la organización del pueblo, la victoria del mismo sobre sus enemigos. Pero Moisés no se allana aún; quiere una explicación mayor sobre su misión; desea conocer el nombre de quien le envía, para poder declararlo ante el pueblo en el caso probable de que éste le pregunte. «Y bien, yo iré á los hijos de Israel y les diré: «El Dios »de vuestros padres me envía á vosotros.» Pero si me preguntaren cuál es su nombre, ¿qué les responderé? «*El Dios de vuestros padres*; es decir, »el Dios que ellos adoraron, que los protegió en Canaán, que los multi- »plicó en Egipto», es una denominación extrínseca; el pueblo deseará conocer el *nombre propio* de este Dios.» Y respondió Dios á Moisés: «SERÉ EL QUE SERÉ.» Y añadió: «Así dirás á los hijos de Israel: SERÉ ME ENVÍA Á VOSOTROS.» Y dijo más Dios á Moisés: «Así dirás á los hijos de Israel: JAHWEH, EL DIOS DE VUESTROS PADRES, EL DIOS DE ABRAHAM, EL DIOS DE ISAAC Y EL DIOS DE JACOB, ME ENVÍA Á VOSOTROS; ESTE ES MI NOMBRE PARA SIEMPRE, Y ESTE MI TÍTULO DE GENERACIÓN EN GENERACIÓN» ⁽¹⁾. El nombre con que aquí Dios se denomina ahora no es un nombre accidental; este nombre de Jahweh será su nombre para siempre; con éste quiere ser distinguido y recordado en la serie de los siglos. Lo cual quiere, en otros términos, decir que el nombre de Jahweh expresa la verdadera naturaleza y condición de Dios, que mostrará mediante sus obras para con Israel. Estas serán la verdadera declaración de su nombre; ellas mostrarán la condición íntima de Dios, el significado profundo de esa palabra JAHWEH, SERÁ, con que Dios quiere en adelante ser llamado. El nombre JAHWEH, SERÁ, se liga indudablemente al EHYEH, SERÉ, del verso precedente, y su complemento se ha de buscar en EHYEH IMMAK, SERÉ CONTIGO, del verso 12. El sentido, pues, de la frase SERÉ EL QUE SERÉ, á primera vista tautológica es *seré contigo el que seré*, el que verás por las obras. Éstas, y no las palabras, declararán el nombre de Dios, el valor de su asistencia, la bondad de su corazón para con Israel, el poder de su brazo para salvarle. Y este será el nombre perpetuo de Dios, y en él se incluyen todas sus obras en favor de Israel, ellas le declaran ⁽²⁾.

Lo que los críticos llaman segunda revelación del nombre de Jahweh, del capítulo VI, nos viene á confirmar en la explicación que hemos dado. Moisés, al fin, consiente en obedecer la voz de Dios. Baja á Egipto, reúne

(1) Ex. 3, 14-16.

(2) La falta del complemento no es obstáculo á esta declaración del nombre de Jahweh. Los nombres propios componen siempre una oración elíptica; véase los nombres arriba citados LO-AMMI, AMMI, donde hay que suplir el sujeto y el verbo, *tu no serás mi pueblo, tu serás mi pueblo*.

al pueblo, y luego, con algunos ancianos, se presenta á Faraón y le hace la demanda, que, naturalmente, le es negada. El único resultado de esta primera entrevista, es agravar la situación del pueblo; Dios quería probar la fe de los hebreos y hacer más ostensible el poder de su diestra. El pueblo, sintiéndose más oprimido por Faraón, se queja á Moisés, y Moisés presenta sus quejas á Dios. Jahweh respondió á Moisés: «Ahora verás lo que voy á hacer á Faraón, porque obligado con mi mano fuerte los dejaré ir.» Y prosiguió Dios hablando con Moisés, y le dijo: «Yo soy JAHWEH; yo me mostré á Abraham, Isaac y Jacob como EL SADDAI; pero mi nombre JAHWEH no se lo di á conocer. Yo había establecido con ellos mi pacto de darles la tierra de Canaán, la tierra de su peregrinación, en que moraron como extranjeros; mas ahora he oído el gemido de los hijos de Israel, á quienes los egipcios esclavizaron, y me acordé de mi pacto. Por tanto, dí á los hijos de Israel: «Yo soy JAHWEH, y os sacaré del yugo de Egipto, y os libraré de su servidumbre, y os rescataré con brazo extendido y con juicios grandes, y os tomaré por mi pueblo, y seré para vosotros Dios, porque yo soy Jahweh, vuestro Dios, que os saca del yugo de Egipto para introducirlos en la tierra sobre la cual levanté mi mano para darla á Abraham, á Isaac y á Jacob; yo la daré á vosotros en posesión; YO SOY JAHWEH» (1).

Todo este párrafo es de sumo interés para conocer el sentido del nombre JAHWEH, nombre que simboliza las nuevas relaciones que Dios establece desde ahora con Israel. Tres momentos nos permite la Escritura distinguir, que marcan un progreso en la revelación de Dios y en su comunicación más íntima con los hombres. Después del diluvio Dios estableció un pacto con la nueva humanidad que salía del arca. Las cláusulas de este pacto fueron: de parte de Dios, que no enviaría más ningún diluvio sobre la tierra ni se interrumpirían las estaciones del año y las labores de la agricultura; de parte de los hombres, será la obligación impuesta solemnemente por Dios de respetar la sangre de sus hermanos. El arco iris es la señal que recuerda esta alianza para siempre. (Gen. 8, 20-9, 17.) En todo esto Dios habla como ÉL. Era este un nombre divino, común á todos los pueblos semitas, que parece se aplicaba al Dios soberano, al Dios único, que en la más remota antigüedad adoraban los hijos de Sem y que luego quedó como apelativo aplicable á todos los dioses (2). Esta alianza, concluída con todos los hombres, indica una relación de Dios con ellos, pero relación que nada tiene de singular y en la cual ninguna alusión se puede advertir al Mesías, que es el término de todas estas manifestaciones de Dios. El mesianismo sólo existe en la bendición de Noé á Sem; pero el modo de hablar indica bien claro que el au-

(1) Ex. 6, 1-8.

(2) LAGRANGE, *Etudes sur les religions semitiques*, pp. 70 ss.

tor mira aquí más bien que á Sem á Israel, que de la raza de Sem tendrá origen.

«Bendito sea Jahweh, el Dios de Sem,
Y que Canaán sea su siervo;
Dilate Dios á Jafet,
Y habite en las tiendas de Sem
Y sea Canaán siervo de ellos» (1).

En el primer verso, Sem ocupa el lugar de Israel. La presencia del nombre de Jahweh lo prueba con evidencia. Este nombre, como hemos ya visto, expresa las relaciones particulares que Dios estableció con Israel desde la salida de Egipto. El verso siguiente de la esclavitud de Canaán se refiere también á la esclavitud de los cananeos, cuando Israel tomó posesión de la tierra á él prometida por Dios.

Pero cuando Dios hubo mandado á Abraham dejar su patria y venir al país que se le señalaba, hizo con él una alianza nueva, con nuevas condiciones de una y otra parte y con una nueva señal. Esta alianza lleva consigo una relación más estrecha de Dios con Abraham, y el nombre que esta relación expresa es SADDAI, añadido al antiguo nombre de EL. Cuando Abraham hubo cumplido noventa y nueve años, le apareció Jahweh y le dijo: «Yo soy EL-SADDAI; camina en mi presencia y sé irrepachable. Yo quiero establecer contigo mi alianza, y te multiplicaré en gran manera.» Abraham se postró sobre su rostro, y Dios prosiguió hablándole así: «Cuanto á mí, he aquí el pacto que hago contigo: Tú llegarás á ser padre de una multitud de naciones y no te llamarás ya más Abram; tu nombre será ABRAHAM, porque te he constituido padre de una multitud de pueblos. Yo te haré crecer en gran manera hasta convertirte en naciones, y reyes saldrán de ti. Y estableceré mi pacto entre mí y ti, y entre tu descendencia, después de ti, de generación en generación, con una alianza perpetua de ser tu Dios y el Dios de tu descendencia después de ti. Y daré á ti y á tu descendencia después de ti el país de tu peregrinación, todo el país de Canaán, en posesión perpetua, y seré el Dios de ellos» (2).

Tres cosas son de considerar en estas palabras de Dios: las personas de la alianza, las condiciones y los signos. Cuanto á las personas, son: de una parte, Dios; de otra, Abraham y su posteridad. Las condiciones de parte de Dios, son: multiplicar á Abraham, hasta convertirle en pueblos numerosos, y darle luego en posesión perpetua la tierra de Canaán, en que había habitado como extranjero. Las condiciones de parte de Abraham y de su linaje, son: tener á Dios por su Dios propio para siem-

(1) Gen. 9, 26 ss.

(2) Gen. 17, 1-8.

pre y caminar en su presencia de un modo irreproachable. Las señales que recuerden y garanticen este pacto, son el nombre de SADDAI, que Dios aquí toma. Los gramáticos discuten sobre el origen y la forma de este nombre divino, bastante raro en la Escritura. Del contexto se colige bien claramente cuál haya sido la mente del autor sagrado. El nuevo nombre que Dios toma está en relación con la promesa hecha á Abraham de multiplicarle, y es un signo perenne de esta promesa y un argumento que Abraham podrá alegar siempre ante Dios. A este nombre divino, nuevo, corresponde la mutación del nombre de Abram en ABRAHAM. La explicación de éste no será muy científica, pero la inteligencia del autor inspirado no ofrece duda: ABRAHAM significa *padre de una multitud de pueblos*, según la promesa que de Dios recibe. Otro signo de esta alianza y de la obligación que Abraham y su linaje tendrán siempre con Dios, es la *circumcisión*, que en este momento Dios impone á Abraham como señal de alianza, la cual ninguno dejará de llevar, sin que por lo mismo sea borrado su nombre del pueblo de Dios por violador de la alianza divina.

Las promesas de Dios necesitan alguna declaración para ligarlas á la historia posterior. Dos son estas promesas: la multiplicación de la descendencia de Abraham hasta convertirla en naciones y la posesión de la tierra de Canaán. La primera se realizó no sólo en Israel sino en los otros descendientes de Abraham. La conclusión del capítulo XVII nos muestra esta declaración de las anteriores promesas de Dios. La esposa de Abraham, que antes se llamaba Sarai, ahora recibe el nombre nuevo de SARA, princesa, aludiendo á los reyes que de su seno saldrán, según la promesa divina. Abraham se contenta con que Dios bendiga al hijo de la esclava, y dice á Dios: «Oh, que Ismael vive delante de tu cara.» Pero Dios le responde: «Sí; Sara, tu mujer, te dará un hijo, el cual llamarás Isaac; yo estableceré mi alianza con él, una alianza perpetua de ser su Dios y el Dios de sus descendientes después de él. Cuanto á Ismael, también he oído tu petición; yo le bendigo y le haré fecundo y le multiplicaré sobre manera; engendrará doce príncipes y haré de él una gran nación» (1). La plenitud de la promesa divina se reserva para Isaac, pero Ismael también se lleva una parte, porción pequeña, es cierto, porque mira sólo á la multiplicación de la raza y nada dice de la bendición mesiánica, que se reserva para Isaac.

Esta promesa le es á Abraham confirmada respecto de Isaac en una ocasión solemne, cuando obediente á la voz de Dios entregaba el cuello de su hijo al filo de la espada. La ocasión ya nos dice mucho sobre la naturaleza de esta promesa; las palabras de Dios nos dicen más todavía: «Por mí mismo juro, palabra de Jahweh, porque hiciste esta obra y no

(1) Gen. 17, 15 ss.

rehusaste tu hijo único que te bendeciré, y multiplicaré tu posteridad como las estrellas del cielo y como las arenas que se extienden en las orillas del mar, y que poseerá tu descendencia las puertas de sus enemigos, y que serán bendecidas en tu posteridad todas las naciones de la tierra por cuanto obedeciste á mi voz» ⁽¹⁾. Aquí, á la multiplicación de la posteridad y á la posesión del país de sus enemigos, se añade una nueva bendición, sin duda más grande y que ya en las anteriores promesas estaba incluida: la posteridad de Abraham por Isaac será una bendición para las naciones todas.

Isaac recibe luego de la muerte de su padre la confirmación de la promesa divina en la misma forma. Pero en la bendición paterna sobre Esaú y Jacob notaremos la misma distinción que dejamos apuntada sobre Ismael é Isaac. Esaú recibe la bendición temporal; Jacob es el heredero de la plena bendición del padre, la cual él luego transmite á sus hijos, que entran todos á constituir el pueblo santo de Dios. En esta selección San Pablo nos señala la mano de la Providencia divina, que, según su beneplácito, va distribuyendo sus gracias, y de entre los nacidos de un mismo padre justo escoge á uno y deja al otro para que la gracia de Dios no se atribuya á la descendencia carnal, sino á la voluntad de Dios ⁽²⁾. En la parte primera de las divinas promesas que Dios realiza bendiciendo á Sara en su vejez, haciendo fecunda á Rebeca, también estéril, y concediendo á Jacob una numerosa posteridad, se muestra Dios como SADDAI, multiplicador de los patriarcas, cumpliéndose aquellas palabras de Dios á Abraham: «Yo soy EL SADDAI, yo quiero establecer mi alianza contigo y te multiplicaré sobre manera» (17 ss.).

La realización de la segunda parte de la promesa lleva consigo una manifestación más grande de Dios, la cual es simbolizada con nuevo nombre, nombre misterioso, inefable, nombre que Dios conservará por los siglos de los siglos. La primera obra con que Dios muestra el significado de su nuevo nombre JAHWEH, y que viene á ser el principio de la realización de la antigua promesa, aún no cumplida, es la salida de Egipto, debida totalmente al poder de Dios, á su asistencia en medio de Israel. Este principio se proseguirá luego en el desierto, en Canaán, hasta que venga la deseada bendición sobre todas las naciones. Todas estas obras responden al nuevo nombre JAHWEH, expresivo de la nueva relación que Dios establece desde ahora con Israel, su pueblo peculiar, su hijo primogénito y, mediante Israel, con todos los pueblos, que también son hijos de Dios ⁽³⁾. Otro pasaje del Éxodo nos muestra más claro aún el valor que Moisés atribuía á esta asistencia divina, simbolizada en nombre de el JAHWEH.

Gen. 22, 16 ss.

Rom. 9.

Ex. 19, 5 s.

Nos hallamos en el Sinaí. El pueblo había salido triunfante de Egipto y, llegado al desierto del Sinaí, había oído la voz de su Dios y había aceptado la nueva alianza que al Señor plugo hacer con él. Las partes de esta alianza son Dios y el pueblo presente y futuro, diferenciándose en esto de la antigua, que era hecha con una persona sola: con Abraham. Las condiciones de esta alianza son: de parte de Dios, introducir al pueblo en Canaán, según la promesa hecha á sus padres, y hacerle luego una fuente de bendición para todo el mundo; de parte del pueblo, la observancia del Decálogo, que con tanta solemnidad había sido promulgado ante el pueblo, y del código de la alianza, que Moisés les había leído y que todos habían prometido observar, y, finalmente, el cumplimiento de las otras leyes ceremoniales y judiciales que, á modo de reglamento para la reducción á la práctica de las leyes precedentes, serían luego publicadas por Moisés. Las señales que recordarán este pacto son todo el conjunto del culto religioso: el Tabernáculo, los sacrificios, las oblaciones, las peregrinaciones, los sábados y solemnidades, etc.; porque todo trae á la memoria del pueblo el lazo estrecho que le liga con su Dios. Pero el pueblo había ya preverificado adorando el becerro de oro, y Moisés había vengado muy duramente en el pueblo la infracción de la alianza de Dios. Veamos ahora la escena que en los capítulos XXXII-XXXIV del Éxodo nos describe el autor sagrado.

Al día siguiente dijo Moisés al pueblo: «Vosotros habéis cometido un gran pecado, mas yo subiré ahora á Jahweh y quizá obtendré el perdón de vuestro pecado.» Moisés volvió á Jahweh, y dijo: «Ah, este pueblo ha cometido un gran pecado, se han hecho dioses de oro. Perdónales ahora su pecado, y si no bórrame del libro en que me tienes escrito.» Jahweh dijo á Moisés: «Al que ha pecado á ese borraré de mi libro. Véte, parte de aquí tú y el pueblo que sacaste de Egipto á la tierra que juré á sus padres. Yo enviaré delante de ti un ángel y echaré al cananeo. Sube al país que mana leche y miel, pero yo no subiré en medio de ti, porque eres un pueblo de dura cerviz, no sea que te aniquile en el camino» (1). Es de notar, cuanto á la redacción, que en estas palabras Dios comienza hablando á Moisés para concluir dirigiéndose al pueblo, á quien todo el discurso iba en substancia encaminado. Pero lo principal en este discurso es que, aun manteniendo Dios su palabra de cumplir el juramento hecho á los padres, rehusa Él mismo subir en medio del pueblo y envía por sustituto un ángel. La presencia de Dios, que hasta ahora había sido fuente de salud, pudiera ser en adelante causa de ruina por la rebeldía del pueblo. Y al oír el pueblo esta palabra tan amarga comenzó á llorar, y ninguno vistió sus vestidos de fiesta. Entonces Jahweh dijo á Moisés: «Vosotros sois un pueblo de dura cerviz, y si yo subiere en medio de ti,

(1) Ex. 32, 30 ss.

te aniquilaría; pero ahora depón tus vestidos de fiesta y veré lo que he de hacer contigo.»

Y entonces el pueblo se despojó de sus hábitos de fiesta desde el monte Horeb⁽¹⁾. Por este relato, algo confuso en lo que toca al dejar los vestidos que en el v. 4 deja el pueblo espontáneamente y luego en el siguiente por orden de Dios, una cosa resalta bien clara: el dolor del pueblo al oír que Jahweh no quiere ya acompañarle en persona. La narración sigue en el v. 12. Y dijo Moisés á Jahweh: «Tú me dijiste: «conduce á este pueblo», y no me has dicho á quién has de enviar conmigo, sin embargo de haberme declarado que me habías conocido por mi nombre y que había hallado gracia delante de tus ojos. Ahora bien, si es cierto que he hallado gracia en tus ojos, muéstrame tus caminos y que yo te conozca, puesto que he hallado gracia en tus ojos, y vea yo que esta nación es tu pueblo.» Y Jahweh respondió: «Mi rostro irá delante de ti y *yo te guiaré*»⁽²⁾. Estas palabras son la expresión de que la gracia pedida por Moisés le era otorgada. *Mi rostro*, es decir, *yo mismo en persona* iré contigo y *te guiaré*. Así parece se debe corregir, en consonancia con el contexto, la última palabra que la Vg. traduce *requiem tibi dabo*. Cuanto al significado de *mi rostro*, no cabe duda que es la misma presencia de Dios, expresada por el nombre de Jahweh. Los LXX traducen: *Yo mismo en persona*. Cf. Deut. 4, 37; II Reg. 17, 11.

Los versículos siguientes, que á primera vista parecen indicar un ruego del Profeta, son más bien una reflexión que muestra la importancia que daba á la gracia alcanzada. «Si *tu rostro* no ha de ir con nosotros, no nos saques de aquí. Pues ¿en qué se conocería ahora que yo y tu pueblo hallamos gracia en tus ojos, si no en que Tú camines con nosotros, y en qué nos distinguiremos yo y tu pueblo entre todos los pueblos que cubren la superficie de la tierra?»⁽³⁾. He aquí el singular privilegio de Israel: tener á Dios consigo, gozar de su presencia y de todas las bendiciones que de aquí se derivan.

Pero Moisés, alentado por la condescendencia de Dios y vuelto más atrevido, dirige á Dios una nueva plegaria: «Muéstrame tu gloria»⁽⁴⁾. Sin duda no se trata aquí de aquella manifestación sensible que á veces descendía sobre el Tabernáculo y que llenó el Templo el día de su dedicación. La petición de Moisés es más alta. Quiere ver á Dios en su propia majestad y gloria, como se deja ver de sus ministros celestiales. El texto griego traduce muy bien el sentido de este ruego: «Muéstrateme á tí mismo.» «Yo haré pasar delante de ti mi gloria»⁽⁵⁾ y pronunciaré delante de

(1) Ex. 33, 4-6.

(2) 33, 12-14.

(3) Ex. 33, 15 s.

(4) 33, 18.

(5) *Gloria* leen los LXX más en conformidad con el contexto; el Hebreo y la Vulgata tienen *bondad*.

ti el nombre de JAHWEH.» Dios no puede acceder á la petición de Moisés, porque, como dice en el v. 20, «es imposible que el hombre vea mi cara y viva»; pero le concede lo que es posible: hará pasar por delante de Moisés su gloria divina y pronunciará su nombre JAHWEH. En este pasar de la gloria de Dios, Moisés le podrá ver, sino en su plenitud, al menos por detrás, y al mismo tiempo oirá de los labios mismos de Dios el nombre inefable, lo que le dará la inteligencia del mismo. Las palabras que terminan el v. 19, «yo hago gracia á quien hago gracia, y tengo misericordia de quien tengo misericordia», declaran que el favor singular que Moisés va á recibir nace de la misma bondad de Dios, la cual, al comunicarse á las criaturas, no reconoce ninguna causa externa que la mueva, sino su misma bondad innata. Tal es el principio de donde San Pablo saca luego la doctrina de la predestinación gratuita en la epístola á los romanos.

La descripción que luego sigue del pasar de la gloria divina ante los ojos de Moisés, tiene algo de extraño é infantil; pero no se debe aquí atender á las formas demasiado antropomórficas que el autor emplea para amoldarse á la inteligencia del pueblo, sino á la idea que bajo esas formas se expresa. «Y dijo Jahweh á Moisés: Hay aquí cerca de mí un sitio. Tú te estarás junto á la peña, y al pasar mi gloria, yo te colocaré á la hendidura de la peña y te la cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado; entonces retiraré mi mano y verás mis espaldas, porque mi rostro no puede ser visto» (1). La ejecución de esta promesa de Dios es, á causa de su concisión, un tanto obscura; pero de ella depende el sentido último de todo lo que precede, y habrá que prestarle mayor atención. «Moisés, preparadas dos nuevas tablas de piedra, sube al monte Sinaí, como Jahweh le había ordenado.» «Y descendió Jahweh en la nube y se estuvo con él é invocó el nombre de Jahweh.» El sujeto de los dos verbos debe ser aquí Moisés, que invoca al Señor, rogándole de cumplir su promesa y revelar su nombre; es la interpretación de San Jerónimo en la Vulgata. «Y Jahweh pasó por delante de él y proclamó: JAHWEH, JAHWEH, DIOS MISERICORDIOSO Y CLEMENTE, LENTO EN IRRITARSE Y GRANDE EN MISERICORDIA Y FIDELIDAD, QUE CONSERVA SU GRACIA HASTA LA MILÉSIMA GENERACIÓN, QUE BORRA EL PECADO Y LA INIQUIDAD; PERO QUE NO DEJARÁ IMPUNE AL PECADOR, CASTIGANDO LA INIQUIDAD DE LOS PADRES SOBRE LOS HIJOS Y SOBRE LOS NIETOS HASTA LA TERCERA Y CUARTA GENERACIÓN» (2). Estas palabras están puestas en boca de Dios. Moisés oraba porque Dios le revelase su nombre. Dios, que se lo había prometido, realiza ahora su promesa, pronunciando en los oídos de su siervo el nombre misterioso y explicando luego su contenido. Dos cosas encierra este nom-

(1) Éxod. 33, 21-23.

(2) Éxod. 34, 5-7.

bre divino: la misericordia y la justicia. La misericordia se manifiesta en hacer bien á los hombres, en permanecer fiel á las promesas y pactos hechos y en olvidar los pecados que contra su alianza y contra su nombre se cometen. Esta misericordia se extiende hasta la milésima generación, es decir, indefinidamente, sobre todas las generaciones, según ya lo había Dios prometido á Abraham. Al lado de la misericordia y de la bondad de Dios resplandece también la justicia. Ciertamente que Dios es paciente, que es tardo en irritarse; pero al fin la iniquidad humana le obliga á descargar sobre el pecador el brazo de su justicia. Dios es bueno y clemente; pero es también justo juez, y no puede dejar ningún pecado sin castigo; tarde ó temprano el impío vendrá á caer en sus manos. La grandeza de la justicia divina se pondera comparándola con las reglas más rigurosas de la justicia humana. En el desierto es aún hoy regla de derecho penal que la sangre derramada se puede vengar, no sólo en el matador, sino en sus parientes, hasta la cuarta generación ⁽¹⁾. Este principio, entonces usual, que el legislador inspirado procura luego reducir á más justos términos, estableciendo que cada uno pague sus propios delitos, lo toma aquí Dios para dar una idea de la grandeza de la divina justicia. La expresión ha de tomarse como metáfora, no á la letra, como si Dios vengase en los hijos los crímenes de los padres, bien que sea cierto que, según las leyes de la Providencia, los hijos sean herederos, así de los bienes como de los males de los padres. Más tarde los profetas nos declararán mejor el sentido de esta frase que los hebreos entendían demasiado á la letra. «En aquellos días, dice Jeremías, no dirán más: Los padres comieron las uvas agraças y los dientes de los hijos tienen la dentera; sino que cada cual morirá por su maldad, y los dientes de cualquiera que comiese las uvas agraças sufrirán la dentera» ⁽²⁾. A pesar de esta idea tan estrecha de la justicia de Dios, todavía la misericordia divina la excede sin comparación. Si la justicia se extiende sobre los hijos hasta la cuarta generación, la misericordia no reconoce límite ninguno. «La misericordia del Señor está sobre todas sus obras.»

Misericordia y justicia son los principales atributos que Dios hace brillar en el gobierno del mundo y especialmente de los hombres, y estos mismos son los que se encierran en el nombre de JAHWEH y que explican el sentido de este nombre misterioso. Dios *está en medio de su pueblo*, lleno de misericordia y bondad, para realizar en él todas las promesas hechas á los patriarcas y convertir á la raza de Abraham en una fuente de bendiciones para el mundo; pero también está Dios lleno de celo por la justicia, pronto á vengar las iniquidades.

Así lo entendió Moisés; pero comprendiendo cuánto la misericordia di-

(1) JAUSSEN, *Les Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 220.

(2) Jer. 31, 29 s.

vina excede á la justicia, se postra en tierra, y con el rostro pegado al polvo adora al Señor y le dirige esta plegaria: «Si he hallado gracia en tus ojos, dignese el Señor caminar en medio de nosotros, aunque el pueblo sea duro de cerviz, y perdone nuestras iniquidades; toma posesión de nosotros como de pueblo particular tuyo» (1). Y Dios, accediendo á la plegaria de Moisés, confirma su alianza con el pueblo, promete morar en medio de él y realizar maravillas que jamás han sido vistas en la tierra (2). Este es el nuevo nombre de Dios y esta la nueva revelación que Él hizo á Moisés. No se trata aquí del nombre mismo, que ya había sido invocado de los Patriarcas (3), sino de las nuevas relaciones que Dios, en cumplimiento de las antiguas promesas, establecía ahora con Israel, y mediante Israel con el mundo entero. Estas relaciones de familiaridad más íntima, de amor más paternal están expresadas en el nombre de JAHWEH. Las mismas relaciones y el nombre que las simboliza revelan á la vez la naturaleza verdadera de Dios en cuanto por sus efectos puede ser conocido, y esta naturaleza es misericordia, bondad, clemencia; pero también justicia rigurosa contra la iniquidad.

La historia sagrada se desenvuelve toda alrededor de esta idea; y la Ley, los Profetas y el Evangelio no son otra cosa que la plena declaración de esta misericordia y justicia de Dios. Para dar al pueblo una forma más sensible de su presencia, Dios manda establecer el Tabernáculo, en el cual pondrá su nombre JAHWEH y habitará el Señor en medio de su pueblo. (Éxod. 25, 8; 29, 45 s.) En este santuario, que será el centro de la religión israelita, los sacerdotes escogidos por el mismo Dios y consagrados para cumplir, en nombre de todo el pueblo, las funciones santas, darán culto al *Nombre de Jahweh* (4) é invocarán cada día este *Nombre*, rico de piedad, sobre el pueblo (5). Esta misma presencia de Jahweh viene luego á ser la razón suprema de los preceptos morales y rituales de la Ley: «Sed santos, porque Yo soy santo; Jahweh, vuestro Dios.» (Lev. 19, 2.) Y no se trata de sólo la santidad ritual, sino de la exención de todo pecado, porque cualquier pecado puede irritar la cólera del divino huésped, que en medio del pueblo habita, y convertir sus sentimientos de bondad en ira y enojo. El Templo de Salomón, que substituye al antiguo Tabernáculo, tiene el mismo sentido. Jahweh habló á Salomón, y le dijo: «La casa esta que tú edificaste, si caminares según mis preceptos... yo tendré firme contigo mi palabra que hablé á David, tu padre, y habitaré en medio de los hijos de Israel, y no abandonaré á mi pueblo.» (I Reg. 6, 11-13.) Y Salomón exclama en su plegaria: «Pero ¿será cierto

(1) Éxod. 34, 8 s.

(2) Éxod. 34, 10.

(3) Gen. 4, 26; 12, 7; 13, 4; 16, 13; 21, 33; 26, 25; 28, 13; 35, 9.

(4) Deut. 18, 5, 7; 26, 2; 28, 10; 32, 3.

(5) Num. 6, 24 ss; Deut. 10 8.

que Dios haya de morar sobre la tierra? Si los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte, ¿cuánto menos esta casa que yo edificué? Con todo, Tú atenderás á la oración de tu siervo y á su plegaria, Jahweh, Dios mío... Que tus ojos estén noche y día abiertos sobre esta casa y sobre este lugar, del cual has dicho: *Allí estará mi Nombre*, y que oigas la oración que tu siervo hiciere en este lugar.» Toda esta súplica del rey sabio es una explicación teológica de cómo Dios habita en su Templo por tener sus ojos puestos sobre él y sus oídos atentos á las plegarias que en el Templo se le hacen, para escucharlas luego y mostrar que de verdad Dios habita en Israel lleno de misericordia.

Los profetas nos indican otro signo de esta divina presencia en medio de Israel, el Mesías. El nombre de este ejecutor de las promesas de Jahweh es EMMANUEL, DIOS CON NOSOTROS⁽¹⁾. Este nombre misterioso, que en modo velado nos señala la naturaleza divina del Mesías futuro, nos indica á la vez cuál será la plena realización del nombre de Jahweh y la última explicación de su oculto sentido.

Los libros sapienciales nos enseñan otra nueva manera que Dios tiene de habitar con su pueblo por medio de la Sabiduría. Pero este modo es más íntimo, porque no mira el conjunto del pueblo, sino á cada individuo en particular.

3. Yo salí de la boca del Altísimo,
y como una nube cubrí toda la tierra.
8. Entonces el Creador de todas las cosas me dió sus órdenes,
y el que me creó hizo reposar mi tienda,
y Él me dijo: «Habita en Jacob
y ten tu heredad en Israel.»
18. Venid á mí todos los que me deseáis
y saciáos de mis frutos.
19. Porque mi recuerdo es más dulce que la miel,
y mi posesión más suave que el rayo de miel.
20. Los que me coman tendrán aún hambre,
y los que beban sentirán todavía sed.
21. El que me escucha no será jamás confundido,
y los que obran por mí no pecarán⁽²⁾.

Esta Sabiduría la reveló Dios en el libro de su alianza, del cual se dice (Dt. 4, 6) que «en él está la sabiduría y la inteligencia de Israel á los ojos de todos los pueblos». Y los profetas declaran que en los días del Mesías, los gentiles, deseosos de poseer esta sabiduría, que tiene en Jerusalén su

(1) Is. 7, 14; 8, 8, 10; Zac. 8, 24; cf. I, Cor. 14, 24 s.

(2) Eccl. 24.

asiento, correrán sedientos á beberla y tomarán á un judío del extremo de su manto, diciéndole: «Vamos también con vosotros á Jerusalén, porque hemos sabido que Dios está con vosotros» (1).

La plena realización de las divinas promesas y la completa explicación del nombre JAHWEH y de esta presencia de Dios con nosotros, se realiza en el Nuevo Testamento. Las palabras de San Juan: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (2) son la revelación última del Nombre de Jahweh, de su misericordia y de su justicia. Por la Encarnación Dios *está con nosotros*, no por la inclinación á oír las plegarias que en el Templo se le dirigen, como explicaba Salomón, sino «habitando corporalmente en Cristo hombre» (3) y uniéndose á él con la unión más estrecha que cabe (4). Y tal unión será perpetua, porque el Verbo hecho carne quedará con nosotros hasta la consumación de los siglos. (Mt. 28, 20.) Esta primera y general comunicación de Dios al género humano se ordena á otra personal y propia con cada uno de los hombres. Cristo nos trae el Espíritu Santo, el cual, derramando en nuestros corazones la caridad, danos al Padre y al Hijo, viniendo á ser cada individuo otra morada de Dios (5) por manera mucho más alta que el Templo salomónico y realizándose así el pleno reino de Dios, el cual, como explica San Pablo (6), consiste en la justicia, en la paz y en el gozo del Espíritu Santo.

De este modo se cumplen las palabras de Dios á Moisés: «Este es mi nombre para siempre y esta mi memoria de generación en generación.» (Ex. 3, 15.) San Juan nos revela el término final de esta unión. Viendo descender del cielo, del lado de Dios, la Jerusalén celestial vestida como esposa, oyó una fuerte voz que decía: «He aquí el Tabernáculo de Dios con los hombres. Él habitará con ellos, y ellos serán su pueblo y Él será Dios con ellos; Él será su Dios. Y Dios enjugará todas las lágrimas de sus ojos; la muerte no reinará más, ni habrá más luto, ni llanto, ni dolor, porque las primeras cosas han desaparecido.» (Apoc. 21, 2-4) (7).

(1) Zac. 8, 23; 2, 11; cf. I; Cor. 14, 24 s.

(2) Joan. 1, 14.

(3) Col. 2, 9.

(4) III. q. 2, a. 9.

(5) In. 14, 23.

(6) Rom. 14, 17.

(7) La revelación del nombre de Jahweh en la Escritura se hace por las obras de su bondad y misericordia, sobre todo, y también de su justicia. De estas obras se infiere cuál sea la condición de Dios en sí mismo el *Ser divino*, que de nadie procede sino de sí mismo, que en derramar su misericordia y su bondad no obedece á motivos extrínsecos, sino á su innata inclinación á comunicarse. Esta nueva inteligencia del nombre de Dios, favorecida por la ausencia de complemento explícito en las frases hebreas y por la traducción de las versiones griega y latina, se basa en los datos de la revelación bíblica y constituye la más alta explicación de éstos á que la razón teológica pueda alcanzar. (Cf. I, q. 13, a. 11.) Para mejor esclarecimiento de la diferencia entre el sentido

Del concepto de Dios se deducen luego los preceptos de la ley. Las palabras «Yo soy Jahweh, tu Dios, que te sacó de Egipto», que, como hemos dicho, contienen el artículo de la fe israelita, figuran al principio del Decálogo como fundamento de él. A su vez los preceptos de éste, especialmente los que se refieren á Dios, explican y declaran más el sentido de aquel único artículo y el contenido de la fe israelita.

Los preceptos del Decálogo son diez; pero no es uno mismo el modo de contarlos. La diferencia proviene de la variedad de los textos y del valor distinto que algunos preceptos tienen ahora en el Nuevo Testamento del que tenían en el Antiguo. Para los hebreos, los dos preceptos primeros eran: *Primero, no tendrás dioses extraños delante de mí; segundo, no harás imágenes para adorarlas*. Son estos dos preceptos distintos, que tienen su razón formal distinta, si bien el segundo deriva del primero. Pero en la economía del Nuevo Testamento, el precepto segundo no tiene razón de ser, porque era ceremonial y se basaba en la condición del pueblo, inclinado, como toda la antigüedad, á confundir la imagen con la divinidad. Por esto algunos expositores, no considerando tanto el sentido histórico del Decálogo cuanto su valor absoluto, borran de los diez preceptos el precepto segundo, considerándolo como formando parte del primero. En cambio el último precepto, que en el Éxodo dice: «No desearás la casa de tu prójimo; no desearás la mujer de tu prójimo, ni su campo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de lo que pertenece á tu prójimo», fué dividido en dos preceptos. En la antigua redacción la palabra *casa* comprende todo cuanto al prójimo pertenece, excepto su persona misma. El desear la mujer del prójimo, queda comprendido en la prohibición general, primero, porque en el Antiguo Testamento, que consentía el divorcio y la poligamia, los lazos entre marido y mujer no eran tan firmes como en el Nuevo, donde sólo la muerte puede dejar á la mujer libre de unirse á otro marido, ó facultar al marido para recibir otra mujer. En segundo lugar, la ley considera los pecados del sexto mandamiento, no tanto como pecados contra la castidad, sino principalmente contra la justicia del marido, esposo ó simplemente dueño ⁽¹⁾.

En cambio el Nuevo Testamento considera esos pecados, sobre todo, como contrarios á la castidad. Así, el desear la mujer del prójimo, tiene una razón formal distinta y corresponde al sexto precepto, de la manera

bíblico y el teológico, recuérdese lo que en otra parte dejamos expuesto sobre la diferencia y relación de los sentidos histórico y evangélico (La C. T., vol. I, p. 226 ss), en conformidad con la doctrina que el P. Marín Solá viene desarrollando en sus doctos artículos sobre la *Homogeneidad de la doctrina católica*.

(1) Vese esto más claro en el derecho penal. Ley asimila el quebrantamiento de los derechos del marido ó simplemente prometido á la violación de la misma persona, y uno y otro delito son castigados con la muerte; pero si la cómplice es libre, la pena será desposarla ó dotarla; si es esclava, la flagelación. (Cf. Dent. 22, 21 s.; Lev. 19, 20.)

que el desear los bienes del prójimo se refiere al séptimo. Comparando los varios testigos del texto hebreo y griego, es fácil ver cómo se ha ido poco á poco haciendo la desmembración de este mandamiento.

El primer precepto de la Ley dice así: *No tendrás dioses extraños delante de mí*. En él se prohíbe la adoración de otros dioses al lado de Jahweh, que quiere ser el único en recibir el culto y los sacrificios de su pueblo. Este precepto se liga al principio puesto al frente del Decálogo. Jahweh, sacando á Israel de Egipto en virtud de las promesas y de la alianza contraída con sus padres, creó á Israel como pueblo y ha venido á ser ⁽¹⁾ su único Dios, el sólo digno de sus homenajes; no quiere, pues, tener compañía en el culto quien no la tuvo en libertar al pueblo de la esclavitud. Como se ve, la relación de Dios con Israel y, por consiguiente, el fundamento de la religión mosaica, no tanto dimana de la creación, que es común á todos los pueblos, cuanto de particulares beneficios hechos por Dios á su pueblo ó á sus progenitores. Esta es una observación muy importante para distinguir la religión natural de la revelada; aquélla se funda en la creación, que pertenece al orden de la naturaleza; ésta se basa en la elevación á la gracia y en la salvación preparada en el Viejo Testamento y consumada en el Nuevo. Claro es que con esto no intentamos atribuir á la Biblia un grave error, como sería desligar la obra de la creación de la redención, cuando los primeros capítulos del Génesis nos muestran á Dios creando el mundo y juzgando la humanidad y prometiendo á todos la salud mesiánica. Quiere esto decir que los profetas, considerando á Israel como pueblo escogido de Dios y agraciado con la revelación de su Ley, en contraposición á los otros pueblos, que no gozaban del mismo privilegio, miraban sobre todo estos particulares favores de Jahweh. (Cf. Deut. 4, 7 s, 32 ss.) Cuando llegue la plena revelación de la gracia mesiánica á todos los hombres, el Apóstol no recurrirá ya á estos privilegios preparatorios de Israel, sino á la obra inicial de la creación y predestinación de los hombres. (Cf. Act. 17, 24 ss.)

El segundo precepto dice así: *No te harás estatua ni semejanza ninguna de cosa que exista arriba en los cielos ó abajo en la tierra ó en las aguas, debajo de la tierra; no las adorarás ni las darás culto, porque yo soy Jahweh, tu Dios, Dios celoso que castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen, y que hago misericordia hasta la generación milésima á los que me aman y observan mis preceptos*. Dos cosas se prohíben en éste: las estatuas ó imágenes de la divinidad de forma humana y, segundo, cualesquiera semejanza de cosa creada que se emplee como símbolo religioso. Y estas cosas se prohíben, no en sí mismas, sino en cuanto sean objeto de culto. No se condena aquí el arte, sino el arte religioso, que busca dar á lo di-

(1) Deut. 32, 19. Is. 43, 15.

vino forma sensible. Dos son las razones de este precepto: La primera es la natural propensión á expresar en formas sensibles los conceptos de la divinidad y la facilidad de asimilar la naturaleza divina á estas mismas formas sensibles con que se la trata de expresar. La historia del arte, que en los pueblos poco cultos es puramente religiosa, y la historia de las religiones, nos prueba con cuánto esfuerzo buscan todos los pueblos dar expresión visible á sus concepciones de la divinidad y cómo estas mismas formas sensibles contribuyen luego á fomentar las más extrañas ideas sobre la naturaleza divina. Para evitar este peligro de error, y ante la imposibilidad de hacer de las artes el debido uso para levantar las almas á una concepción alta y noble de Dios, que la incultura del pueblo no permitía, el legislador sagrado condena en absoluto las representaciones de Jahweh. De esta suerte se evita el peligro de la idolatría, estableciendo una barrera entre Israel y los pueblos idólatras, y se previene la profanación de la verdadera noción de Dios, que la revelación profética comenzaba á derramar en el mundo. El precepto es moral, en cuanto prohíbe la idolatría, y ceremonial, en cuanto previene el peligro de ésta.

La segunda razón del precepto, es dar al pueblo una idea verdadera de la naturaleza divina en oposición á las ideas paganas. Moisés, explicando en el Deuteronomio el motivo por el cual Dios se había aparecido siempre al pueblo en forma de nube, de algo que no podía imitar fácilmente, dice que era «porque no os corrompáis y hagáis luego escultura ó imagen de varón ó hembra, ni figura de ningún animal, y porque, alzando los ojos al cielo y viendo el sol, la luna y las estrellas, no seas tentado de adorarlos y darles culto». (Deut. 4, 15 ss.) El fin de este precepto es, pues, enseñar al pueblo que Dios no tiene forma ninguna de cuerpo. Es la primera noción de la espiritualidad de Dios. Por esta razón el precepto es también ceremonial. Ya se ve por aquí la conexión de este segundo precepto con el primero. En lo que tiene de moral, asegura el cumplimiento de éste, alejando del culto de Dios cualquier ídolo que pudiera pretender los honores divinos, y en lo que tiene de ceremonial, contribuye á dar de la naturaleza divina una idea más alta de la que existía entre los pueblos gentiles.

De estos dos preceptos se derivan luego las varias disposiciones de la Ley contra las supersticiones múltiples de los pueblos vecinos y las penas decretadas contra los infractores de estos preceptos. Todo pecado contra estos dos preceptos es una infracción del pacto de Dios, un delito de lesa majestad contra Jahweh, Dios único de Israel, y contra el mismo pueblo, cuya existencia, en cuanto pueblo escogido, dependía toda del pacto de Dios. No es, pues, de maravillar que en la Ley se decrete siempre contra el crimen de religión la pena de muerte, porque se trataba de un crimen de alta traición contra Jahweh y contra Israel.

Esta determinación penal sirve más para conocer el pensamiento del

autor sagrado acerca de los principios religiosos de Israel que para averiguar las aplicaciones penales contra estos delitos. La Escritura está llena de las prevaricaciones del pueblo, pero nada se dice del castigo de esas prevaricaciones por parte de la autoridad que al pueblo regía. Tal vez los primeros que, según los libros santos, han sido castigados en nombre de esta Ley fueron Jesucristo y S. Esteban Protomártir. ¡Misterios de Dios!

Visto el sentido de estos preceptos de la Ley procuremos ahora investigar su desarrollo en la Escritura. El Decálogo es una ley moral y no de fe; dice lo que se debe hacer, no lo que se debe creer. Pero, sin embargo, esta ley moral tiene un fundamento dogmático, y, por la reglamentación de las acciones externas, tiende á enseñar al pueblo lo que debe pensar de la íntima naturaleza de Dios y de sus relaciones con el mundo. El primer precepto impone la monolatría, es decir, el culto de un solo Dios, que es Jahweh, único Dios de Israel. El pueblo hebreo, según se colige de muchos parajes bíblicos y de la mentalidad antigua, creía en la existencia de los otros dioses, señores también en sus respectivos pueblos y á los cuales con frecuencia sentíanse tentados á rendir culto para ganarse sus gracias. Pero el autor sagrado, comprendiendo la dificultad de arrancar estas preocupaciones populares, desde luego se contenta con exigir el culto único de Jahweh. De hecho para Israel no existe más que un Dios. El culto del pueblo y su corazón deben ser para su Dios; á los demás nada les debe, nada tiene por qué acordarse de ellos. Otros parajes de la Escritura nos muestra por qué vías los profetas procuran elevar al pueblo de esta monolatría que la Ley impone al verdadero monoteísmo. Para establecer el primer precepto, Moisés se basa en las relaciones históricas de Dios con Israel y con los Patriarcas. Este argumento es luego desarrollado por los profetas posteriores con el mismo intento. Jahweh fué el libertador de Israel, sacándolo de la cautividad de Egipto, según las promesas de los Patriarcas (Éxod. 20, 1); fué su redentor (Éxod. 6, 6), su médico (Éxod. 15, 26), su rey (Éxod. 15, 18; Núm. 23, 21), su nutricio (Os. 11, 3 s.), su padre (Deut. 32, 6), su creador y su rey (Is. 43, 15); pero, sobre todo, fué su esposo. Esta es la imagen que más desarrollan los profetas para explicar las íntimas relaciones de Dios con Israel (Jer. 2, 1-7; Os. 2, 15; Ezeq. 16, 1 ss.; Caut.). En el mismo Decálogo Jahweh se apellida *Dios celoso* (Éxod. 20, 5; Deut. 5, 9, 4, 24).

Para establecer luego el monoteísmo, el Génesis nos describe la creación de todas las cosas como obra de Dios solo (Gén. 1); el juicio del mundo por el diluvio (Gén. 6 ss.), y el gobierno de los pueblos sometidos todos á la voluntad de Jahweh. Estos tres puntos los desarrollan luego los autores sagrados en formas y estilo muy variados. El primero suministra á los salmistas, profetas y sabios de Israel sus cuadros sublimes de la bondad, justicia, poder y providencia de Dios, derramados por todo el mundo.

«Los cielos cantan la gloria de Dios,
y el firmamento pregonan la obra de sus manos» (Sal. 18, 1).
Jahweh, Dueño nuestro,
cuán admirable es tu nombre en toda la tierra (Sal. 8, 1).
Pero Jahweh es Dios de verdad,
Él es Dios vivo y Rey eterno;
de su cólera la tierra tiembla,
y las naciones no sufren su coraje.
He aquí cómo les hablaréis:
«Los dioses que no han hecho el cielo y la tierra
serán exterminados de la tierra y de debajo del cielo.»
Él hizo la tierra con su poder,
dió firmeza al mundo con su sabiduría,
con su inteligencia extendió los cielos;
á su voz las aguas se reúnen bajo los cielos (Jer. 10, 10 s.).

Y prosigue así el Profeta mostrando la grandeza de Jahweh y la pequeñez de los dioses de las naciones, las cuales otra cosa no son que «leños cortados en el bosque y labrados por la mano del escultor, adornados luego con oro y plata»; «ídolos de mentira y vanidad en quienes no hay soplo de vida». Del cielo los Profetas bajan á la tierra y en ella también, y en las cosas que la pueblan, descubren la mano de Jahweh, y luego se concretan á los hombres, y en el gobierno de los pueblos y en el levantamiento y caída de los imperios señalan la diestra de Dios que todo lo rige y ordena á la realización de sus planes de salud sobre Israel y sobre el mundo. La historia sagrada nos dice con cuanta dificultad estas enseñanzas de los Profetas entraban en la mente del pueblo y cuán fácilmente éste se dejaba arrastrar por los falsos dioses, y pretendía, contra el testimonio de la Ley y de los Profetas, tener al lado de Jahweh otros muchos dioses que le ayudasen y protegiesen.

El segundo precepto del Decálogo, en su parte ceremonial, encierra grandes conclusiones: Dios no debe ser adorado en estatuas, porque no tiene ninguna figura corporal. Esta es la substancia del precepto y su razón teológica. De esta razón se deriva luego la naturaleza del culto con que Jahweh debe ser venerado. Si Jahweh no es corporal, claro es que no puede ser coartado á lugar ninguno. El Tabernáculo y el Templo, aunque se llamen *casa de Dios*, son más propiamente monumentos de su Nombre que testifican su presencia en medio de Israel y el lazo que con el pueblo le tiene ligado. Ya hemos visto cómo la oración de Salomón explica este punto. Dios es infinito y los cielos no le pueden contener, ¿cómo puede reducirse á habitar en una casa fabricada por la mano del hombre? Jahweh habita en el Templo porque tiene en él puestos sus ojos para recibir los homenajes de Israel, para escuchar las súplicas que su pueblo aquí le dirige, porque ha querido constituir este Templo, centro de la ver-

dadera religión, y hacer de él un monumento que acredite sus promesas de misericordia sobre Israel y sobre el mundo. Pero esta benevolencia de Dios hacia su Templo no mira al sitio material, sino á la piedad de los sacerdotes y fieles que á él axisten. Por lo mismo que Dios no es cuerpo ni está como los cuerpos en lugar alguno, por esto no puede complacerse en el culto material, en los sacrificios, oblaciones y fiestas. No es esto lo que Dios pide ni de lo que hace depender su pacto, sino de las disposiciones del corazón. La fe en Jahweh solo, el temor de su majestad, la observancia de su Ley, el amor del prójimo, la justicia en las relaciones sociales, la misericordia para con los indigentes, he aquí los sacrificios en que Dios se complace, que inclinan su bondad hacia la tierra, que hacen firme su pacto con Israel. Pero si esto falta, el culto del Templo se convierte en abominación (Is. 1, 11 ss.; Jer. 7, 21 ss.) y el mismo lugar santo en que había hecho habitar su Nombre se le vuelve odioso, porque el Templo es monumento de la alianza, y ésta, rota por el pueblo, la alianza queda en suspenso y el Templo pierde su razón de ser.

Por estos grados los Profetas nos hacen subir desde los preceptos del Decálogo hasta el primer mandamiento en que la Ley, los Profetas y el Evangelio se resumen. La afirmación de Jahweh como único objeto de nuestro culto nos lleva á la afirmación de Jahweh como único Dios de nuestra fe, de nuestra esperanza y de nuestro amor: amarás á Jahweh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. La otra afirmación del Dios incorpóreo nos conduce al culto espiritual, á la adoración del Padre en espíritu y en verdad.

FR. ALBERTO COLUNGA, O. P.

Roma, Marzo 1915.

CUESTIONES MÍSTICAS

§ IV. — *Cómo esta divina contemplación, que todos debemos desear y procurar, y que á todos se nos ofrece como recompensa, es la propiamente sobrenatural ó infusa, y no la que hoy llaman «adquirida».*

Conviene ahora mucho advertir, antes de pasar adelante, que esta santa contemplación de que venimos tratando, y que los Padres y Maestros nos presentan como tan deseable y asequible, no es la modernamente denominada «activa» ó «adquirida» — y que algunos hoy tanto ponderan llamándola *ordinaria* y aun presentándola como si no hubiera apenas más que desear —, sino la propia y estrictamente «sobrenatural» ó «infusa», debida principalmente á los sublimes dones de sabiduría é inteligencia, que es la única de que nos hablaron y trataron ampliamente los Santos Padres y todos los grandes Maestros de espíritu hasta principios del siglo xvii, y á la cual, por lo mismo, se refiere directamente cuanto dicen acerca de su excelencia y utilidad cuando, según queda dicho, nos la presentan como único objeto digno de todos nuestros conatos y aspiraciones, como término y coronamiento de toda la vida espiritual y, en fin, como la verdadera y única oración perfecta y por lo mismo propia de los santos y cristianos perfectos ⁽¹⁾.

(1) «Los grandes maestros, cuya doctrina tratamos de exponer — advierte Lamballe (*La contempl.*, cap. II, § 6.º) —, no sospecharon que hubiera una tal contemplación adquirida, ni ésta cabe en sus sistemas. Después de la oración metódica de discursos y afectos, Santa Teresa coloca inmediatamente las oraciones que llama *sobrenaturales*, es decir, pasivas, de recogimiento y de quietud, de sueño de las potencias, de unión y éxtasis. ¿Qué lugar reserva entre los *consuelos* de la meditación y los *gustos divinos* de la quietud? Lejos de dejar ese hueco, excluye formalmente toda oración intermedia. Después de hacer en su *Vida* (cap. XIII) una descripción, que puede allí leerse, de la oración afectiva, añade: «Es el modo de oración en que han de comenzar y de mediar y acabar todos, y muy excelente y seguro camino, hasta que el Señor les lleve á otras cosas *sobrenaturales*.» ...Es doctrina universalmente admitida en la Iglesia católica que los actos que ofrecen dificultad especial requieren el ejercicio de los dones del Espíritu Santo. Y por esto toda la tradición atribuye la contemplación, como cosa muy sublime, á esos dones, y por esto es llamada pasiva é infusa.» (*Ib.*, pág. 99.)

No sin razón el P. V. Peralta (*Estudios Franciscanos*, 1912, pág. 260) considera la «con-

No negamos que á veces exista la otra — ó cosa muy parecida — ni que á ella puedan casualmente referirse algunas explicaciones de los Padres y Maestros antiguos cuando hablan de los primeros grados ó ensayos, en que aun interviene no poco el esfuerzo y la iniciativa propia, y así á veces nos recomiendan ejercitarnos en «contemplar», como si eso estuviera del todo en nuestra mano. Lo que sí negamos es que presenten esta manera de oración como una clase de contemplación especial, y menos como si fuera la más *ordinaria*, y mucho menos aún como si estuviera totalmente separada de la verdadera contemplación infusa ó *perfecta*, que es á la que directamente se refieren y ordenan todos sus trabajos. Si, pues, algo dicen que á ella pueda aplicarse, es lo relativo á la misma contemplación sobrenatural incipiente, que suele no pocas veces comunicarse como para coronar los esfuerzos hechos en la simple meditación ó consideración ⁽¹⁾.

De ahí que vengan á tener á esta misma, sobre todo cuando se contenta con sólo una cierta vista amorosa, general y vaga, pero atenta y rica en afectos, como una disposición ya inmediata y aun como un primer grado de la misma contemplación sobrenatural, obra del don de sabiduría, pero que así y todo participa á la vez de la meditación, y que, por tanto, tiene algo de adquirido y algo de infuso, y viene á constituir como un término de transición ⁽²⁾.

templación adquirida» como una simple palabra, tan vacía como fascinadora, que ha desconcertado á muchísimos autores é impedido que gran número de almas, contentas con sólo esa *novedad*, entraran en la única y verdadera *contemplación*.

(1) «Hemos hecho notar, con San Juan de la Cruz (*Subida*, II, cap. XV) — observa Lehodey (*De la Orac.*, 3.^a p., cap. IV) —, que hay un período intermedio en que el alma medita unas veces y otras contempla; en una misma oración puede comenzar meditando y concluir contemplando. Viene después un tiempo en que se cuenta á todas horas con gracia para contemplar, mas no para meditar; cada vez que se hace oración es por medio de esa mirada sencilla y amorosa; poséese entonces el hábito perfecto de la contemplación.» «Este es—advierte, en efecto, el mismo santo—el ordinario estilo y ejercicio del *estado de contemplación*, hasta llegar al *estado quieto*, que nunca permanece en un estado, sino todo es subir y bajar.» — (San Juan de la Cruz, *Noche*, II, capítulo XVIII.)

(2) El mismo autor de *Conocimiento obscuro de Dios* — que, según luego veremos, parece ser quien por primera vez, en 1608, habló de la contemplación adquirida — la viene á reducir á la infusa ó mística, diciendo (cap. VIII): «En la contemplación de la *Mística teología* se consideran cinco grados.—El primero es cuando, mediante la fe ó la contemplación afirmativa, procura el alma fijar los ojos en la incomprensibilidad de Dios, y se ejercita el afecto en los actos anagógicos; esta contemplación (adquirida) es el primer escalón ó grado de esta Mística, en la cual parece que no asienta el alma los pies, ni tiene estable ni habitual conocimiento; y así es más *principio de contemplación* que contemplación. El segundo grado es cuando el alma, poco á poco habituada á este conocimiento de Dios por negación, se quieta y reposa en aquella noticia amorosa y general de Dios... El tercer escalón es cuando el espíritu, más habituado á estos actos anagógicos, se levanta y entra en Dios prontamente..., se quieta y fija en Dios... Este tercer grado tiene mucho de sobrenatural é infuso. El cuarto grado es cuando total-

Así la presenta Hugo, bajo el nombre de «especulación», como intermedia entre meditación y la contemplación sobrenatural y aun como primer grado de esta misma, ó sea primera manifestación del don de inteligencia ⁽¹⁾, y la presentan San Buenaventura, en los primeros de sus siete grados ó caminos ⁽²⁾; San Juan de la Cruz, cuando encarga que nos vayamos habituando á esa contemplación inicial, árida y oscura, ó á esa noticia amorosa, en que Dios suele poner ya *sobrenaturalmente* á los aprovechados ⁽³⁾, y hasta el mismo Padre Tomás de Jesús, cuando, al de-

mente es esta contemplación infusa de Dios, en la cual muchas veces, sin disposición alguna, es puesta el alma, y tiene gran quietud y delectación y un íntimo silencio, como sueño de las potencias... Esta es muy más perfecta contemplación que la tercera, por ser de todo punto sobrenatural ó infusa, y se dice oración de *quietud* y de silencio, y la tercera se dirá de *recogimiento*. El quinto y último grado es cuando el alma..., toda enajenada de los sentidos, está transformada y *unida* con Dios; y este es el más alto grado que hay de oración; porque así como la meditación, excediéndose á sí misma, *para en contemplación*, así la contemplación, excediéndose á sí misma, *para en unión*».

(1) Compara, en efecto, Hugo de S. Víctor (*Homil. I, in Ecclesiastem*) los progresos de la oración á lo largo de las tres vías con los de la combustión de un leño, diciendo «Primum ergo visus est ignis cum flamma et fumo, deinde ignis cum flamma sine fumo postremo ignis purus sine flamma et fumo. Sic nimirum carnale cor quasi lignum viride, et necdum ab humore carnalis concupiscentiae exsiccatum, si quando aliquam divini timoris seu dilectionis scintillam conceperit, primum quidem pravis desideriiis reluctantibus, passionum et perturbationum fumus exoritur: deinde roborata mente cum flamma amoris, et validius ardere, et clarius splendere coeperit, mox omnis perturbationum caligo evanescit, et jam pura mente animus ad contemplationem veritatis se diffundit. Novissime autem, postquam assidua veritatis contemplatione cor penetratum fuerit, et ad ipsum summae veritatis fontem medullitus toto animae affectu intraverit; tunc in idipsum dulcedinis quasi totum ignitum, et in ignem amoris conversum, ab omni strepitu et perturbatione pacatissimum requiescit... Tunc corde toto in ignem amoris converso, vere Deus omnia in omnibus esse sentitur, cum tam intima dilectione suscipitur, ut praeter illum etiam de semetipso cordi nihil relinquitur. — Ut igitur tria haec propriis vocabulis distinguamus, prima est *meditatio*, secunda *speculatio*, tertia *contemplatio*. In meditatione mentem pia devotione succensam, perturbatio passionum carnalium importune exurgens obnubilat. In speculatione *novitas insolitae visionis in admirationem sublevat*. In contemplatione *mirae dulcedinis gustus totam in gaudium et jucunditatem commutat*. Igitur in meditatione est sollicitudo, in speculatione admiratio, in contemplatione dulcedo.» Esta «especulación», que así excita la admiración con una luz nueva, es ya, evidentemente, cierta contemplación inicial, que coincide con la que hoy llaman *adquirida*, y, sin embargo, tiende hacia la infusa, como disposición intermediata, y participa mucho de ella.

(2) Cf. *Itinerarium mentis in Deum*, c. I-III.

(3) «Los *aprovechantes*, dice San Juan de la Cruz (*Subida*, II, cap. XIII), es á los que Dios comienza á poner en esta *noticia natural de contemplación*» «A los *principios*, añade (*Ib.*), ni está tan perfecto el *hábito* de ella (la contemplación), que luego que ellos quieran se puedan poner en el acto de ella, ni por el semejante están tan remotos de la meditación, que no puedan meditar y discurrir algunas veces... Antes en estos principios, cuando... echaren de ver que no está el alma empleada en aquel sosiego ó noticia, *habran menester aprovecharse del discurso hasta que vengan en ella á adquirir el hábito* que habemos dicho, en alguna manera perfecto, que será cuando todas las veces

fender su «contemplación adquirida», la declara *disposición* inmediata y uno de los mejores *medios* para lograr ó *merecer* la propiamente infusa ⁽¹⁾, y aun casi para poder entrar de lleno, como por nuestro pie, en los grandes arcanos de la mística ⁽²⁾.

Por tanto, esa célebre «contemplación adquirida», de que tanto se habla desde que dicho Padre carmelita en 1610 y, sobre todo, en 1620 la puso como de moda, ó se reduce á la puramente filosófico-teológica, que no es oración, sino simple especulación ó estudio — y así deja el corazón del todo frío —, ó es efecto del don de sabiduría y, por tanto, verdadera contemplación infusa ⁽³⁾, ó si no sólo es término y complemento natural de las meditaciones ordinarias, en que, con la sola vista general de lo ya

que quisieren meditar, luego se quedan en esta noticia y paz, *sin poder meditar ni tener gana de hacerlo.*» Por aquí se ve cómo, según el santo, con el ejercicio mismo de la meditación y la fidelidad á la gracia se logra *adquirir el hábito* de esa *noticia sobrenatural de contemplación infusa*, en la cual «Dios comienza á poner» á los *aprovechantes*. Así, apenas cabe separación entre la contemplación que llaman *adquirida* y la propiamente *infusa*, sino en que ésta suele á veces ser comunicada sin previo ejercicio de consideraciones.

(1) «Juvat etiam non parum acquisita contemplatio ad eam quam infusam appellamus comparandam, et illam puto, si habitualis sit, potiore ac proximior esse dispositionem ad hanc gratiam divinam *promerendam.*» — (Tomás de Jesús, *De Contemplatione divina*, lib. I, cap. VIII). — Lo mismo, en substancia, había enseñado ya el autor de *Conocimiento obscuro*, diciendo: «La más cierta señal de la contemplación sobrenatural ó infusa es no tenerla siempre que queramos, ni el cesar de ella cuando es nuestra voluntad, sino el venir cuando Dios quiere, y faltar cuando Dios se sirve; la cual da y quita el Señor cuando quiere y le parece. Verdad es que *de ordinario la suele dar á los que perseveran en la oración y contemplación natural y adquista, recompensando el trabajo que allí pasan con esta contemplación infusa y sobrenatural.*» — (*Tr. del Conocimiento obscuro de Dios*, cap. I). — Este importante tratado está muy malamente incluido entre las obras de San Juan de la Cruz (ed. crít.; Toledo, 1814, t. III); pues no tiene la menor traza de pertenecerle. Más bien debe pertenecer al benedictino P. M. Antonio Alvarado, que lo incluyó como propio en su obra *Arte de bien vivir*, publicada en 1608, que por lo mismo parece ser cuando por primera vez se habló de contemplación *natural ó adquirida*.

(2) «In illa (contempl. acquisita), añade Tomás de Jesús (*De Contempl. div.*, lib. I, capítulo IV), homo proprio assurgit labore, ac propriis pedibus gradiens divina arcanam perlustrans, *arcam illam contemplationis mysticam ingreditur*: in supernaturali vero quasi alis quibuscum contemplationis sursum velocissime a Spiritu divino ad ea quas Dei sunt intuenda elevatur.»

(3) En la contemplación filosófica, dice Santo Tomás (*in. III Sent.*, d. 34, q. 1.^a, artículo 2.^o), «motus humanus est ut ex simplicis inspectione... altissimarum causarum homo de inferioribus judicet, et ordinet; et hoc fit per *sapientiam*..., intellectualem virtutem.... Sed quod homo illis causis altissimis uniatur transformatus in earum similitudinem, per modum quo *qui adhaeret Deo, unus spiritus est* (I Cor. 6), ut sic quasi ex intimo sui de aliis judicet, et ordinet non solum cognoscibilia, sed etiam actiones humanas, et passionibus; hoc *supra humanum modum* est, et hoc per *sapientiae donum* efficitur.» (Cf. 2-2, q. 45, art. 3 et 6). — Y «el don de sabiduría, en su primer grado, advierte Dionisio Cartujo (*De Contempl.*, lib. I, art. 41), constituye el *primer grado de la contemplación mística ó infusa*.

considerado, se logra, á fuerza de ejercicio y hábito, reproducir, aunque casi siempre de un modo más remiso, los mismos afectos ya sentidos al meditar, por lo cual, para que estos afectos no se amortigüen, se necesitan de cuando en cuando nuevas consideraciones que los exciten y enciendan.

Si, pues, en vez de amortiguarse, como era natural al separarse de ese fuego que los avivó (páginas 38, 4), aumentan en intensidad ó en firmeza al cesar la consideración y quedarse el alma tranquila en pura fe, con sola esa vista general *amorosa*, es señal evidente de que ese aumento de luz y fervor lo produce, no nuestro trabajo *adquisitivo*, el cual suponemos que ha cesado, sino un influjo superior de los dones infusos, para el cual fué el alma *disponiéndose* con la meditación, y cuyas simplicísimas *noticias*, por vagas y confusas que sean, siempre son «palabras que, á manera del mismo Verbo divino, respiran y suscitan amor». Y si tras de esto hay ya gran dificultad ó verdadera imposibilidad para discurrir como antes, es más evidente aún que esto no puede provenir del mismo hábito de meditar, el cual debía dar, por el contrario, mayor facilidad, sino de la *sobrenatural* «ligadura» que Dios produce en las facultades y modos naturales cuando va á introducir al alma en la oración que llamamos infusa ó mística, ó sea en la contemplación sobrenatural ⁽¹⁾.

Así, la que suele pasar por *adquirida* y hasta se trata de presentar como *ordinaria*, no es en rigor ni lo uno ni lo otro; es realmente el grado inferior de la *infusa* con que Dios, según dijimos, suele dignarse coronar nuestros esfuerzos por meditar ó conversar afectuosamente con Él. Y así mucho mejor se llamaría, conforme la llamaron algunos Maestros, contemplación sobrenatural *incipiente* ó *imperfecta* ⁽²⁾.

(1) Cf. San Juan de la Cruz, *l. cit.* y *Noche obscura*, II, capítulos V y XVII; *Cántico espiritual*, 39; *Subida*, II, cap. I y XII, etc.

(2) «*Contemplatio acquisita*, reconoce López Ezquerria (*Luc myst.*, Proleg.), illa est, quam Theologi vocant *orationem fidei*; non quia sola fides concurret, quia simul concurrunt charitas in illa *affectiva et amatoria Dei notitia*...» «Haec... *activa contemplatio nuper inventa est*, sed ab antiquis... edocta.» Pero los antiguos no la enseñaron como cosa del todo distinta de la infusa, sino como principio de ésta. Por aquí se ve cuánto se engaña el Padre Dosda al decir (*L'Union avec Dieu*, 4.^a p., cap. XVII; París, 1912) que, «según la escuela antigua, hay dos suertes de contemplaciones, la *ordinaria* ó *adquirida* y la *extraordinaria* ó *infusa*». Reconoce, sin embargo (*ib.*), que «la contemplación *activa* alcanza, con más frecuencia de lo que puede pensarse, á los *grados inferiores de la pasiva*. Las almas elevadas á la oración de simplicidad... se hallan quizá de cuando en cuando, pasajera y baje, bajo la influencia de una gracia mística. Esta oración, que pertenece á la contemplación *activa*, confina, indudablemente, con los primeros grados de la *sobrenatural*». Pero ésta, ó sea la *infusa*, es la misma *recibida* sobrenaturalmente de Dios, aunque el autor quiera negarlo, con esta chocante frase: «Entre las almas que marchan por la vía unitiva, hay muchas que, sin estar elevadas á la unión mística, ó sea á la contemplación sobrenatural, *reciben*, sin embargo, un *don superior* á la simple meditación.» (*Id. ib.*, cap. XVII). Así no repara en admitir (*ib.*, cap. XVIII) — inven-

La verdadera «contemplación adquirida» sería la que pudiésemos lograr con nuestro trabajo é industria, ayudados de la simple gracia ordinaria, sin ningún influjo especial de los dones del Espíritu Santo, y tenerla a nuestro *modo humano*, y aun siempre á nuestro arbitrio, por lo menos después de mucho meditar, así como logramos tener la misma meditación procurando recogernos. Mientras, la perfecta contemplación sobrenatural no está en nuestra mano lograrla ó *adquirirla*, sino que nos es gratuitamente *infundida* por Dios y obrada de un modo verdaderamente «sobrenatural», *sobrehumano* y *divino* por el mismo Espíritu Santo mediante alguno de sus dones ⁽¹⁾.

Mas una oración de este modo *adquirida*, no tendría por qué ser más fructuosa que la precedente meditación de que le vendrían todos sus frutos, si no se añadiese alguna especial moción del Espíritu Santo que la hiciese tener lo que de suyo no tenía, y por lo mismo le diese un carácter intermedio entre el de la propiamente *adquirida* y el de la marcadamente *infusa*.

Y así es como los autores modernos, que tratan de darle gran importancia y presentarla como mucho más fructuosa que la meditación, aunque no tanto como la perfecta contemplación infusa, la reconocen y declaran producida también, como ésta, realmente por medio de los dones del Espíritu Santo, aunque obrando en menor grado ó con menos intensidad, lo cual, sin ellos advertirlo, equivale á declararla del mismo orden, aunque más imperfecta ó de grado inferior ⁽²⁾.

tando nuevos nombres y un grado intermedio — tres clases de oración: la *ordinaria* ó meditación, la *superior*, oración de simplicidad, contemplación adquirida, y oración *eminente* ó contemplación infusa (*ib.* cap. XIX). «Entre la meditación y contemplación activa, dice con igual exactitud el P. F. Noval (*Ascét. y Mist.*, 1914, núm. 59) suponen algunos autores... un grado medio que llaman *oración afectiva*..., pero que en rigor no es otra cosa sino la misma contemplación activa, en la cual abundan los afectos con variedad, aunque no sean sensibles. La contemplación activa en la cual se halla cierta unidad de afecto llámase *oración de sencillez*, y es la más propiamente dicha contemplación adquirida, según los autores que admiten la *oración afectiva*.» En realidad, como á su tiempo veremos, la *oración afectiva* y la de *simple vista amorosa* son intermedios entre la meditación y la verdadera contemplación infusa, de la cual van participando más y más.

(1) «*Acquisitam* (contemplationem) — dice el Padre Tomás de Jesús (*De Contempl. div.*, lib. I, cap. II) —, eam nuncupamus, quam industria et exercitatione propria, non tamen sine divina cooperatione et gratia, *acquirimus*: *Infusam* vero, quae ex sola gratia sive inspiratione divina promanat... Quantum ad modum operandi... constat aliam esse contemplationem, quam Spiritus Sanctus *divino et supernaturali modo* in nobis operatur, ab aliquo inquam, ex septem donis, vel gratia aliqua *gratis data* profluentem: aliam quae *modo humano*, id est, per discursum rationis, etiam cooperante gratia, aliisque virtutibus supernaturalibus procedit, quae etiam in suo sensu (id est, quo ad substantiam) supernaturalis merito posset appellari. Sed quia ratio humana, etiam virtutibus theologicis informata, *humano modo* movetur...; tamen quantum ad nostrum attinet propositum, non dicitur contemplatio supernaturalis et infusa.»

(2) «Hay también en la contemplación ordinaria, ó *adquirida* — reconoce el Padre

La diferencia, pues, entre esta manera de contemplación y la perfectamente sobrenatural ó infusa, por mucho que la traten de hacer resaltar y por mucho que se empeñen en contraponer esas dos maneras de oración, vendría á ser sólo de grado y no de naturaleza, de *menos á más*, ó sea de mayor ó menor influjo de los dones que le den un modo de ser más ó menos notoria ó plenamente *sobrehumano*, pero el *magis et minus non mutant speciem* ⁽¹⁾. Esa oración, pues, por ser obra de los dones, ya no es en realidad producida, aunque aparente serlo, de un simple *modo humano*, como la oración *ordinaria*; y no estando en nuestro arbitrio sentir ó recibir ese influjo especial, por más que lo procuremos, tampoco podemos llamarla en rigor *adquirida*, aunque muchas veces venga á coronar nuestros esfuerzos, industrias y trabajo; es, pues, intermedia entre la propiamente *adquirida* y la plenamente *infusa*; pero en realidad pertenece ya á este orden superior de lo «sobrenatural» *reduplicative*, ó sea *etiam quoad modum*, y constituye sus primeros grados ó manifestaciones ⁽²⁾.

Meynard, O. P. (*Tr. de la Vie intér.*, 2.^a p., *Théol. myst.*, lib. I, nota 1.^a)—algo de *infuso*, de *pasivo* y de *sobrenatural*, puesto que no puede tener lugar sin una *especial iluminación* de la divina gracia.» Y como esta *iluminación* es debida, según suelen reconocer también los autores, á los dones del Espíritu Santo, aunque influyendo en menor grado, toda la diferencia de esta contemplación, á la que todos reconocen por mística, es puramente accidental, de menos á más. Y así, por más que la inferior pueda ó suela llamarse *ordinaria* y *adquirida*, no por eso deja de ser *sobrenatural* é *infusa* y obra de los mismos dones, aunque todavía aparente estar hecha al simple *modo humano*.

«Ilay—decía ya el cronista carmelitano Fray José de J. M.^a (*Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas*, cap. X)—dos maneras de *contemplación sobrenatural*: una, concedida á nuestro *modo humano* por medio de la luz sencilla de la fe y de los auxilios comunes de la gracia, y ésta la podemos ejercitar siempre que quisiéremos, como hacer otro cualquier acto de fe con estos mismos auxilios, y la *ilustra el don de sabiduría á lo sobrenatural*, y también á nuestro modo. «La cual ilustración—dice Santo Tomás (2-2, q. 45, art. 5)—, que no se niega á ninguno de los que están en gracia, si saben disponerse para recibirla.» La otra contemplación es más elevada y precedida de auxilios particulares y más eficaces...: levanta al alma á conocimiento y amor de Dios sobre nuestro *modo humano*, al cual no puede llegar el hombre sino cuando Dios se lo concede.»

(1) «La contemplación pasiva—reconoce López Ezquerria (*Lucerna myst.*, tr. 1, capítulo III)—, considerada en su *substancia*, es lo mismo que la activa, y no se distingue sino en el modo y en la intensidad.» Según el Padre Dosda (*L'union*, 4.^a p., cap. XVIII), la contemplación activa ó adquirida es «un don comunicado por Dios», lo mismo que la pasiva ó sobrenatural, y se puede reconocer por las mismas señales. Lo cual es declararla tan infusa como esta última. Además la tiene también por obra de los dones del Espíritu Santo. «Los afectos que deja en el alma la contemplación activa, reconoce el Padre Noval (*Ascética*, núm. 190), son los mismos que se enumeran en la *Mística* como *propios de la contemplación infusa*, aunque en grado muy inferior á los de ésta...: Mayor *ilustración* del entendimiento..., sentimientos de paz y de confianza más profundos, etc.

(2) Así la viene á presentar el Padre Nouet, S. J., al declarar propia de los Santos y de los ya muy perfectos, y obra del Espíritu Santo, lo mismo que la notoriamente infusa: «La contemplación cristiana y divina—dice (*Intr. a la Vie d'oraison*, lib. IV,

Así vemos que dichos autores citan á veces como ejemplos de la tal «contemplación adquirida» ciertos pasajes de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz⁽¹⁾, en que estos grandes Maestros expresamente declaran y hacen constar que hablan de un modo de oración ya propiamente sobrehumano y rigurosamente sobrenatural, cual es la infusa de recogimiento ó de quietud, aunque á veces esta oración sea también procurada ó adquirida en cierto modo con la propia industria y trabajo con que la buscamos y pedimos, y hacemos por consarvarla, ó con que nos disponemos para recibirla, exponiendo con humildad y confianza al Señor nuestros deseos y necesidades, y esperando que Él lo remedie, como nos lo aconseja el Salmista, diciendo (páginas 36, 5): «Revela Domino viam tuam, et spera in eum; *et ipse faciet*»⁽²⁾.

También suelen invocar en su apoyo otros testimonios de Santo Tomás, San Buenaventura y hasta de San Francisco de Sales, que á primera vista parecen ciertamente favorecerles por referirse igualmente á una manera de contemplación en que aun intervienen, y á veces no poco, nuestros esfuerzos, y que, por lo mismo, parece coincidir con la propiamente *adquirida*. Mas no quieren advertir que estos Santos Doctores protestan contra esa arbitraria manera de entenderles al presentar la contempla-

1.^a entr.)—la consideramos como un *ejercicio de los Santos*, intimamente unidos á Dios, y de quienes aspiran á la unión perfecta.» «La contemplación *activa*—añade (entret. 3)—se adquiere, se perfecciona y conserva por la meditación continua, la cual sería defectuosa si con el tiempo no se trocase en contemplación (adquirida), así como ésta *debe convertirse en una vista habitual de Dios* y de las cosas divinas; de otra suerte, como dicen los maestros de la vida espiritual, es un cuerpo sin alma, un viaje sin término, una navegación sin puerto. La contemplación *infusa* no depende de la industria humana, sino de la bondad de Dios, que la da á quien le place. Con todo, *es su costumbre darla por recompensa á quienes por largo tiempo se han ejercitado en la vía purgativa é iluminativa y en la práctica de la oración mental ordinaria*. La causa productora de una y otra es el *Espíritu Santo* y el *ferpiente amor de Dios*, que mueve al alma á desocuparse de las cosas creadas y *hacer todos sus esfuerzos por acercarse, unirse y perderse en Dios*. Pues las luces del cielo requieren un corazón humillado y anonadado.»

(1) De este Santo suelen desde un principio aducir algunos textos oscuros, interpretándolos muy mal, ó pasajes de escritos que le atribuyen, y no son auténticos. Pero en cuanto á Santa Teresa, el mismo Padre Quiroga reconoce (*Don que tuvo San Juan de la Cruz*, cap. VII) que «todas las veces que nombra contemplación, habla de la *del todo infusa*».

(2) «Hay, observa el Padre Grou, S. J. (*Maximes*, II), más de infuso en una vía y más de adquirido en la otra; pero de tal suerte, sin embargo, que lo mismo infuso es en cierta manera adquirido, pues hay que trabajar por conservarlo y acrecentarlo...

»Todo el mundo puede y debe, con la gracia ordinaria, marchar por la vía activa; y sólo á Dios toca introducir en la pasiva. Sin embargo, es cierto que muchas almas no entran en ésta, ó no perseveran en ella, por pura culpa suya. Y también es cierto que, en la intención de Dios, la primera *debería servir* muchas veces de *disposición para la segunda*, si más fielmente se correspondiese á la gracia y hubiese más generosidad, más ánimo y sencillez; si se consintiese en un total despojo del propio parecer, y si mil falsos prejuicios no cerraran la entrada.»

ción de que nos hablan, no como totalmente distinta de la perfecta oración infusa, sino como un término de transición y un verdadero grado para llegar á ella, atribuyéndola por lo mismo terminantemente al don de sabiduría ó al de inteligencia.

Así hace, en efecto, San Buenaventura en sus famosos siete grados del *Itinerario*, pues aunque los primeros puedan pertenecer de suyo á la oración adquirida y aun á la meditación más ordinaria, sin embargo, él los considera como obra de dichos dones y como pasos para llegar ó merecer ser admitidos á lo más encumbrado de la contemplación sobrenatural y de la vida mística ⁽¹⁾.

Santo Tomás dice expresamente que las diversas partes que suelen contarse en la simple meditación, son ya como disposiciones para llegar á lo más alto de la divina contemplación, á que se ordena también toda nuestra vida activa interior y exterior ⁽²⁾, y que la común tendencia hacia este sublime término da unidad verdadera á todo lo demás, añadiendo, para quitar toda duda acerca de su parecer, que la misma meditación está ya ordenada por el don de sabiduría hacia la más alta contemplación ⁽³⁾,

(1) «Breviter tangamus—escribe en otro lugar el mismo San Buenaventura (*De parvo bono*, partic. 3)—qualiter contemplando (seu considerando) ad veram sapientiam pervenitur. Per contemplationem namque transit mens nostra ad supernam Jerusalem... Gradus autem perveniendi ad splendorem veritatis, ad quem pervenitur imitatione Christi, sunt septem; scilicet, assensus rationis, affectus compassionis, aspectus admirationis, excessus devotionis, amictus assimilationis, amplexus Crucis, et intuitus veritatis... Septimo considera, quid ex hoc consequitur quod patitur, et veritatis radium intueri per contemplationis oculum: quoniam ex hoc quod Agnus passus est, septem signacula libri aperta sunt.»

(2) «Vita contemplativa simpliciter melior est quam activa, inquantum magis assimilatur illi vitae ad quam per activam et contemplativam nitimur pervenire: unde et contemplativa est finis activae et fini ultimo vicinior...; quia vita aeterna non est nisi quaedam consummatio contemplativae vitae, quae per vitam contemplativam in praesenti praelibatur.»—(S. Thom., in *III Sent.*, D. 35, q. 1, art. 4.º, sol. 1.)

«Et illi qui sunt magis apti ad activam vitam possunt per exercitium activae ad contemplativam praeparari.»—(*Id.*, 2-2, q. 182, art. 4.º, ad 3.)

(3) «Vita contemplativa, dice Santo Tomás (in *III Sent.*, D. 35, q. 1, art. 2, sol. 2), principaliter in operatione intellectus consistit; et hoc ipsum nomen contemplationis importat, quod visionem significat. Utitur tamen inquisitione rationis contemplativus, ut deveniat ad visionem contemplationis, quam principaliter intendit; et haec inquisitio, secundum Bernardum, dicitur consideratio.» «Quamvis creaturae visibiles, añade (*ibidem*, ad 2), sint via deveniendi in contemplationem divinorum, tamen in hac via non consistit principaliter contemplatio, sed in termino viae.» «Cum vita contemplativa, prosigue (sol. 3), consistat in operatione quam quis maxime intendit, oportet quod sit circa contemplationem maximi amati...: unde principaliter consistit in operatione intellectus circa Deum... Nihilominus tamen et contemplativus considerat alia, inquantum ad Dei contemplationem ordinantur sicut ad finem, puta creaturas, in quibus admiramur divinam majestatem, et sapientiam, et beneficia Dei, ex quibus inardescit in ejus amorem; et peccata propria, ex quorum ablutione mundatur cor, ut Deum videre possit. Unde et nomen contemplationis significat illum actum principalem, quo quis Deum in seipso contemplatur; sed speculatio magis nominat illum actum quo quis divina in

y que ese mismo don tan sublime es el que debe regular toda nuestra conducta ⁽¹⁾.

De aquí que no deba ofrecer extrañeza ninguna la extensión que á esta divina contemplación suele dar San Francisco de Sales al decir que su primer grado lo constituye la misma meditación al engendrar la devoción y producir amor, el cual luego hace *contemplar con gran suavidad*, ó sea místicamente ⁽²⁾. Esto mismo enseñaron en substancia aquellos dos grandes Doctores escolásticos ⁽³⁾, y lo viene á indicar Vallgornera al considerar la meditación como primer grado de la vida contemplativa ⁽⁴⁾.

La verdad es que en la misma meditación que pasa por más ordinaria puede ya haber algo, y aun mucho, de *infuso* ó de *sobrenatural*, pues aunque podamos ordinariamente tenerla cuando queremos, raras veces logramos hacerlo conforme queríamos, debiendo siempre procurar poner lo que está de nuestra parte y en *lo demás* contentarnos con lo que nos sea *dado*. Así, el *fervor* de la devoción lo tenemos sólo cuando Dios misericordiosamente se digna concedérmolo, y nos viene á faltar acaso cuando más lo procuramos y mejor tratamos de disponernos, con lo cual

rebus creatis quasi in speculo inspicit.» «*Contemplatio*, añade (*id.* IV Sent., D. 15, q. 4, art. 1.º, sol. 2, ad 1), aliquando capitur *stricte pro actu intellectus divina meditantis; et sic contemplatio est sapientiae actus*. Alio modo communiter pro omni actu quo quis a negotiis externis sequestratus soli Deo vacat... Possuit Hugo tres contemplationis partes, primam *lectionem*, secundam *meditationem*, tertiam *orationem*. Nec tamen oportet quod sit oratio sapientiae actus ab ea elicitus, quamvis sapientiam per meditationem viam orationi praeparet.» En la *Suma* (2-2, q. 180, art. 6.º, ad 1; art. 8.º, ad 2) hace ver cómo todos esos actos y los diversos movimientos que solían llamar *recto*, *oblicuo* y *circular*, pertenecen á la misma *quietud de la contemplación*, la cual va poco á poco perfeccionándose, pasando por muchos grados desde la misma vista ó consideración de los reflejos de Dios en las criaturas, hasta la *sublime contemplación de la divina verdad*, «*in qua finaliter contemplatio perficitur*.» —(*Ib.*, art. 4.º, ad 3.)

(1) «Ad sapientiam secundum quod est donum, añade Santo Tomás (2-2, q. 45, artículo 6.º, ad 3), pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus.» —(*Cf.* D. THOM: *ls. cts.*)

(2) «El deseo de alcanzar el amor de Dios nos hace *meditar*, y este amor alcanzado nos hace *contemplar*, dándonos á sentir una suavidad tan agradable en el objeto amado, que no se cansa nuestro espíritu de verlo... Así la oración se llama *meditación* hasta que produce la miel de la *devoción*, y desde allí se convierte en *contemplación*.» —(San Francisco de SALES, *Amor de Dios*, lib. VI, cap. III.)

(3) «Planum est, dice San Buenaventura (*De Itineribus aetern.*, 3, dist., 1), quod spiritus humanus per ipsam meditationem in aeternis non figitur nec quietatur donec per contemplationem ei ostendatur, quod per meditationem quaerebat. Sed quam cito quæsitum invenitur, et spiritus illi quasi acquiescendo cum admiratione inhaerere coeperit; tam cito meditatio esse desinit, et in contemplationem transit, ait Richardus. Per meditationem veritatem diu quæsitam, tandemque inventam, mens solet cum aviditate suscipere, mirari cum exultatione, ejusdem quoque admirationi diutius inhaerere. Et hoc est jam... per meditationem in contemplationem transire.»

(4) «Meditatis est primus gradus vita contemplativa, et ordinate non possumus sine illa ascendere ad contemplationem.» —(VALLGORNERA, *Theol. myst.*, q. 2, d. 6, art. 2.)

se ve que es cosa gratuita ó infusa. Algo así sucede con la misma devoción, pues aunque se nos señalan varios medios de adquirirla — y entre ellos la meditación de la Pasión del Señor y de los beneficios divinos — sin embargo, los buenos Maestros añadirán con Santo Tomás ⁽¹⁾ que la verdadera causa principal de ella es el mismo Dios, que misericordiosamente la infunde ⁽²⁾.

Por eso el V. Granada la viene á considerar como un verdadero don gratuito é infuso, ó como «pura dádiva y misericordia de Dios» (Cf. *Tr. de la Devoción*, cap. V, § 17), conforme puede serlo la contemplación ó cualquier otra gracia mística. Y así viene á tenerla por compañera casi inseparable en la práctica de la perfecta oración, ó sea de la misma contemplación sobrenatural ⁽³⁾.

(1) «Causa devotionis extrinseca et principalis Deus est... Causa autem intrinseca ex parte nostra oportet quod sit meditatio seu contemplatio... in quantum sc. homo per meditationem concipit quod se tradat divino obsequio.» — (S. THOM., 2-2, q. 82, a. 3.) «Consideratio eorum quae nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causat.» — (*Id. ib. ad 1.*)

(2) «Considerando el hombre estas cosas (los beneficios de Dios) y haciendo con el favor divino lo que es de su parte — advierte el V. Granada (*De la Oración y consid.*, cap. I, § 3) —, hace Dios también lo que es de la suya: que es mover á quien se mueve y ayudar á quien se ayuda, favoreciendo nuestra consideración con la lumbre del Espíritu Santo y con el don de entendimiento, el cual cuanto más penetra y entiende todas estas razones de amor, tanto nos enciende más en ese amor.» «No es otra cosa devoción — añade (*ib.*, § 4.º) — sino un refresco del Cielo y un soplo y aliento del Espíritu Santo, el cual... pone sabor en lo desabrido, y así nos hace prontos y ligeros para todo lo bueno. Lo cual experimentan cada día los siervos de Dios cuando tienen alguna grande y señalada devoción, porque entonces se hallan más ganosos y alentados para todo trabajo, y entonces parece que se alegra y renueva la juventud de sus ánimas, y entonces experimentan en sí la verdad de aquellas palabras del Profeta, que dicen (Is. 40): *Los que esperan en el Señor, mudarán la fortaleza: tomarán alas como de águila; correrán, y no se cansarán; andarán, y no desfallecerán.*»

(3) El V. Granada apenas quiere, en efecto, distinguir prácticamente entre la simple meditación y la verdadera contemplación sobrenatural, por lo muy unidas que, según él dice, andan, y así es como, tratando de la primera, da muchos avisos para cuando en ella se mezcle algo relativo á la segunda. «Porque todo — advierte (*De la Devoción*, cap. I, § 2.º) — va á una misma cosa: devoción, oración, contemplación, ejercicio en el amor de Dios, consolaciones espirituales... Aunque en la escuela andan (estas cosas) apartadas, en el ejercicio andan juntas, porque por la mayor parte, donde está la perfecta oración, ahí está la devoción y la contemplación y la consolación y el amor actual de Dios, con todo lo demás, porque es tanta la semejanza que hay entre estas cosas, que fácilmente hay tránsito y pasaje de las unas á las otras...» «Siendo esto así, tratar agora de los medios por do se alcanza la devoción, es tratar de los medios por do se alcanza la perfecta oración y la contemplación y las consolaciones del Espíritu Santo y el amor de Dios y la sabiduría del Cielo, y aquella beatísima unión de nuestro espíritu con Dios, que es el fin de toda la vida espiritual, y, finalmente, esto es tratar de los medios por donde se alcanza el mismo Dios en esta vida, que es aquel tesoro del Evangelio, aquella preciosa margarita por cuya posesión el sabio mercader alegremente se deshizo de todas sus cosas (*Mt.*, 13).» — (Cf. S. Francisco de SALES, *l. cit.*)

Y con mucha razón, pues en realidad no son raras esas admirables mezclas que á primera vista parecían chocantes; muy frecuente es juntarse así la oración infusa con la adquirida y acabar sobrenaturalmente la que empezó del modo más humano, ordinario ó connatural ⁽¹⁾. Así sucede con frecuencia, principalmente en la época de transición de la vida ascética á la mística. Entonces el estado incipiente de contemplación no impide recurrir, ni aun tener que recurrir muchas veces, á la simple meditación, no viniendo aquella oración sobrenatural sino después de largo rato de ensayarse el alma en su propio modo humano ó natural de meditar, y de haberse fatigado en sacar así, á fuerza de brazos, como dice Santa Teresa, el agua de la divina gracia ⁽²⁾. De ahí que, según hace constar la gran Doctora, al principio de la contemplación, y en sus primeros grados manifestamente «sobrenaturales» del *recogimiento* infuso y de la *quietud*, aunque el trabajo propio no fatigue ni se eche de ver apenas, por ser mucho menor que en la meditación, no por esto cesa del todo ni deja de ser necesario ⁽³⁾, y sólo después en la unión y, sobre todo, en la unión extática, es cuando el alma se contenta ya con *recibir* sin ningún esfuerzo industria ó trabajo propio ⁽⁴⁾.

El no fijarse bien en estas preciosas enseñanzas, ha dado ocasión á muchas y graves confusiones, en que suelen hoy incurrir los partidarios ó

(1) «Yo comienzo mi oración por un acto de humildad y de contrición de mis pecados, y luego me pongo á meditar un punto de la Pasión. Pero mi corazón no tarde en ser atraído por Dios y lanzarse hacia Él, clamando: ¡Dios mío! Y quedo allí donde mi impetu me llevó, sin poder ya discurrir nada.» B.^a María de los Ángeles, *Vie et Opusc. spir.*, lib. II, cap. IV. «Sed si quis orando obtineat mente excedere in id divini arcani unde mox redeat divino amore vehementissime flagrans, et aestuans iustitiae zelo, nec non et in cunctis spiritualibus studiis atque officiis pernumium fervens, ita ut possit dicere (Ps. 38): *Concaluit cor meum intra me, et in meditatione mea exardescet ignis*: is plane cum ex caritatis abundantia beatam et salutarem vini laetitiae ructare crapulam coeperit, in cellam, non immerito perhibebitur vinariam introisse. — Cum enim duo sint beatae contemplationis excessus, in intellectu unus, et alter in affectu; unus in lumine, alter in fervore; unus in agnitione, alter in devotione: pius sane affectus, et pectus amore calens, et sanctae devotionis infusio, etiam et vehementis spiritus repletus zelo, non plane aliunde quam e cella vinaria reportantur: et cuicumque cum horum copia surgere ab oratione donatur, potest in veritate loqui: quia *introduxit me Rex in cellam vinariam*.» — (San Bernardo, *In Cant. Serm.*, 49.)

(2) «A los principios casi siempre es después de *larga oración mental*.» — (SANTA TERESA, *Vida*, cap. XVIII.)

(3) «Todo esto que pasa aquí, dice Santa Teresa (*Vida*, cap. XIV), es con grandísimo consuelo y con *tan poco trabajo*, que no cansa la oración aunque dure mucho rato; porque *el entendimiento obra aquí muy paso á paso*, y saca mucha más agua...» «Comienza Su Majestad á comunicarse á esta alma, y quiere que *sienta ella cómo se le comunica*... Quiere Dios por su grandeza que entienda esta alma, que está Su Majestad tan cerca de ella, que ya no ha menester enviarle mensajeros, sino *hablar ella misma con Él*, y no á voces, porque está Su Majestad tan cerca de ella, que en meneando los labios le entiende.»

(4) Véase á la misma Santa; *Vida*, capítulos XVI-XVIII.

ponderadores de la contemplación adquirida. Definen á ésta arbitrariamente, diciendo que es, en general, la procurada ó lograda con nuestros esfuerzos, como si éstos, en vez de servirnos de preparación, fueran un obstáculo absoluto para recibir la infusa. Y así en toda oración elevada en que los Padres y Doctores nos hablen del propio trabajo ó industria, ó donde nos inducen á procurarla ó á ejercitarnos en algo relativo á ella — aunque expresamente hagan constar que eso no es tratar de adquirirla, sino sólo disponernos para que Dios nos la dé á la hora oportuna — ya quieren ver una suerte de *contemplación adquirida*, por más infusa y sobrenatural que sea ⁽¹⁾. Así, con esa tan inexacta y tan vaga definición y con el continuo círculo vicioso de dar por adquirido la que exija ó de cualquier modo implique algún esfuerzo, conato ó industria, aunque todo esto sólo sea disposición remota ó simple medio de conservar la gracia ya recibida, vienen á cercenar de la verdadera *contemplación mística*, no ya sus primeras formas ó grados, sino también hasta sus maneras más auténticas, más típicas, más *ocultas*, y con eso todo cuanto les plazca.

Mas, por mucho que digan, siempre resultará pura arbitrariedad vender así por adquirido todo aquello que presuponga ó entrañe esfuerzos y aspiraciones, pues una cosa es *adquirir* propiamente esa oración con nuestro trabajo, y otra muy distinta aspirar con ardor á *recibirla* y trabajar por disponernos á ese efecto lo mejor que podamos, ya negativamente, quitando cuantos obstáculos la impidan ó dificulten, ya también positivamente, empleando los medios que más la favorecen, y mediante los cuales suele Dios concederla más pronto y en mayor abundancia, cuales son la verdadera y sólida piedad y justicia, el recogimiento, la pureza de corazón, la continua memoria de los padecimientos de Nuestro Señor Jesucristo y la perfecta fidelidad á la gracia, pues con esto y los ardientes deseos de ella y la fiel perseverancia en pedirla, sabemos que se *alcanza* ó que se logra, en efecto, *recibirla de Dios*, conforme enseñan á una los buenos Maestros ⁽²⁾. Y esa oración, así comunicada sobrenaturalmente, no

(1) *Contemplatio*, dice San Buenaventura (*Lumin. Eccle.*, Serm. 2), *fit per gratiam; tamen ad hoc juvat industria ut separetur homo ab omni eo quod Deus non est, et etiam á seipso*.» Así como una pluma limpia se levanta de un soplo, «ita mens quoque nostra, dice Casiano (*Collat.* 9, cap. IV), si *accidentibus vitiis curisque mundanis aggravata non fuerit... velut naturali puritatis suae beneficio sublevata, levissimo spiritalis meditationis afflatu sublimabitur ad superna, et humilia deserens atque terrena, ad coelestia et invisibilia transferetur*».

(2) «*Benignus est Spiritus sapientiae* (*Sap.*, lib. VI), et non consuevit—dice San Bernardo (*Serm.* 15 in *Cant.*)—, esse difficilis se invocantibus, qui saepe etiam antequam invocetur, dicit (*Is.* 58; 9): *Ecce adsum*.»

«Quien desee adquirir — dice el beato Susón (*Eter. Sabid.*, cap. XIV) — una ciencia elevada y una profunda sabiduría, quien quiera permanecer siempre igual en el gozo y en el dolor, quien quiera ser seguramente preservado de todo mal y aspire á una dulzura y mansedumbre *extraordinaria*, debe tener en todo momento á Jesús crucificado ante los ojos de su corazón.»

dejará de ser en todo rigor *infusa*, por más que presuponga no poca actividad en nosotros. Esta actividad no es adquisitiva, sino sólo dispositiva; y así es como, según advierte Santa Teresa (*Vida*, cap. XVIII), el recogimiento y la quietud no se *infunden* ordinariamente en un principio, sino después de mucho meditar; y conforme á esto, el mismo Padre Tomás de Jesús enseña que la contemplación infusa suele ser muchas veces premio de la adquirida, y ésta una de las mejores disposiciones y medios de alcanzar y merecer la otra, en la cual va insensiblemente *convirtiéndose* ⁽¹⁾.

«Ten tus ojos — decía Santa Ángela de Foligno (*Vis.*, cap. LVII) — fijos en la Pasión, porque esta vista, si le eres fiel, *encenderá en tu alma la luz y el fuego*... Si tus ojos se apartan de ahí, vuelve á fijarlos, ¡te lo suplico! Cuando tu alma no esté elevada á la contemplación del Hombre-Dios crucificado, vuelve á considerar los caminos de la Cruz; y si aun esto te parece demasiado, pronuncia, á lo menos con los labios, las palabras que representan la Pasión, porque esta costumbre se irá grabando luego en el corazón, y éste irá encendiéndose... En cuanto á la gracia divina, todos pueden tenerla y encontrarla, pues Dios, en su munificencia, la da generosamente á quien la quiere y la busca, y así nadie tiene excusa.»

«Muy en breve se nos daría este bien — afirma Santa Teresa (*Vida*, cap. XI) —, si en breve del todo nos *dispusiésemos*... Gran misericordia hace (el Señor) á quien dé gracia y ánimo para determinarse á *procurar* con todas sus fuerzas este bien; porque, si persevera, *no se niega Dios á nadie*.» — (Cf. *ib.*, cap. XII).

«Es cierto — observa el Padre Grou (*Maximes esp.*, II) — que no podemos entrar por nosotros mismos y tenemos que esperar á que Dios nos llame. Mas también hay ciertas *disposiciones que nos preparan para este llamamiento*, y esas están en nuestro poder... La primera de estas disposiciones es concebir un deseo sincero, aunque tranquilo y calmado, de quedar bajo el dominio de la gracia, y ofrecerse muchas veces á Dios, á fin de que se digne establecer su reinado en nuestro corazón y gobernarlo á su gusto. La segunda, hacer todas nuestras buenas obras con la mira de alcanzar esa dicha. La tercera, es ser extremadamente fieles á Dios y corresponder á todas sus inspiraciones según nuestro presente estado.»

«Es verdad — advierte conforme á esto San Juan de la Cruz (*Subida*, III, cap. I) —, que Dios la ha de poner (al alma) en este estado sobrenatural; mas... ella, cuanto es en sí, se ha de ir *disponiendo*; lo cual puede hacer naturalmente, mayormente con el ayuda que Dios va dando. Y así, *al modo que de su parte va entrando* en esta negación y vacío de formas, *la va Dios poniendo* en la posesión de la unión; y esto va Dios obrando en ella *pasivamente*... Y así, cuando Dios fuere servido, *según el modo de su disposición*, la acabará de *dar el hábito de la divina unión perfecta*. Y los divinos efectos que hace en el alma cuando lo es..., no los decimos en esta noche y *purgación activa*, porque sólo con ésta no se acaba de hacer la divina unión; pero dirémoslos en la pasiva, mediante la cual se hace la *junta del alma con Dios*.»

(1) «Quemadmodum meditatio transit in contemplationem — advierte el Padre Tomás de Jesús (*De Contempl. div.*, lib. I, cap. III; Cf. *ib.*, cap. VIII) —, ita cum contemplatio frequentius exercetur, transit in habitualement et promptam divinorum inspectionem, soletque non raro mens contemplationi assuefacta divinis inspirationibus *illustrari*, ac *in infusam et supernaturalem converti*.»

«Per assiduum usum orandi, cum adjutorio gratiae Dei — dice conforme á esto San Buenaventura (*De Profectu Relig.*, lib. II, cap. LXXIII) —, memoria perficitur et stabilitur... Intelligentia etiam... incipit dilatari et illustrari... Et hac illustratione dilata-

Esa contemplación adquirida viene, pues, á ser simplemente el término ordinario de toda meditación atenta y fervorosa, en que, después de mucho considerar en particular los motivos que tenemos para servir fielmente á Nuestro Señor; los miramos todos juntos de un golpe, para más movimientos, si es posible, con esa vista general, quedando así, sin descender á particularidades, entretenidos con santos afectos que el mismo Dios nos sugiere ⁽¹⁾, ó del todo en silencio y como atendiendo á lo que Él se digne

tur ad multa cogitanda, et alia colligit ex ratione, alia ex spirituali intelligit illuminatione, alia discit ex divina revelatione, et confert illa cum his, quae apprehendit ex humana eruditione et imbibit ex sacra lectione; et consolatur non modicum, quod videt alios eruditos et sanctos eadem sensisse, quae ipse, Spiritu Sancto illustratus intellexit. Ex quo securus reditur, quod non ab alieno spiritu, vel a proprii sensus opinione seducatur... Cum intellectus coeperit in agnitione veri dilatari, statim etiam gustus animae, hoc est, interior affectus, incipit quodam spirituali sapore in cognitis delectari. Et sic quod in solo intellectu fuerat scientia, accedente sapore affectus, dicitur *sapientia*, id est, *sapida scientia*... Quantum enim amas quodcumque bonum, tantum gaudes de ejus adeptione. Et quantum speras, vel quantum cupis illud adipisci, tantum times vel odis id, quod posset, id quod amas, tibi auferre... Proficit autem homo Deo deditus in studio inhaerendi Deo sic, ut primo cum labore mentis evagationes comprimant, et ad Deum colligant. Deinde ex usa studii istius, facilius jam cor suum cohibere, et secum habitare discit... Tandem non solum facilius, sed et delectabiliter Deo valet inhaerere: ut avulsio ab hujus quiete sit ei desolatio, aut tribulatio non modica; sed semper vellet, si posset, talibus deliciis inhaerere.»

«Entrando por este dichoso camino de la oración — escribía Sor María de la Antigua (*Desengaño*, lib. VIII, cap. II) —, luego halla el alma una estrella de luz infusa, que llama el Profeta (*Ps. 15, 11*) caminos de la vida, que van á parar al Pueblo de la alegría.»

«El que entró en el camino de la vida á obscuras — añade luego (cap. V) —, en él hallará el henchimiento de la alegría con la presencia agradable de su dulce y amoroso Señor... Sólo á los principios hay esta dificultad, que llamamos *noches*; mas después de pasada ésta, más es el amor de Dios Paraíso en la Tierra, y caminos de la vida, y Pueblo de alegría, que no de trabajos... En comenzándole á andar, es tanta la facilidad que en él halla el alma, que luego suspira porque no le anduvo toda su vida.»

«¿Cuánto le importa á un alma — exclama la M. Cecilia del Nacimiento (*Transformac.*, canc. 2, com. 2.º, pág. 368) — subir por los grados del amor, para enseñorear todas las cosas (*Rom. 8, 35-39*), habiéndose bien sujetado al Señor de ellas, y buscándole de veras, y ganándole por suyo! Y ¡qué fácil es esto á quien bien se determina vencer todas las dificultades con la divina gracia, que tan aparejado está el Señor á dar á quien se la pida!... En todos tiempos y estados jamás se la ha negado á quien de veras se la ha pedido; pues ¿cómo la negará á los que la buscan y se la piden en el dichoso puerto de la Religión, donde están tan seguros de las ondas del siglo, si ellos no se quieren meter en ellas? Que las ocupaciones de obediencia, hechas con perfección, no estorban el buscar á Dios por estos divinos grados de amor... Mas al alma que con fidelidad busca á Dios, no se le puede *El negar*, que infinitamente más desea darse que nosotros recibirle.»

(1) La oración afectiva — observa el Padre Nouet (*Introd. á la Vie d'oraison*, lib. III, entr. 1), con menos trabajo que la meditación, tiene más amor y más luz; ya porque ordinariamente no da Dios esa oración sine á quienes, mediante un largo uso de la meditación, tienen ya el espíritu muy ilustrado, y por tanto necesitan menos del discurso; ya porque, previniendo el alma con su misericordia, como sucede á veces antes que ella se haya dado á este santo ejercicio, suple su ignorancia con *luces más altas* y con movimientos *más dulces y enérgicos*, sirviéndole de maestro interior, que en poco tiempo la

hablarnos, ó bien haciendo á ese efecto varias pausas en la misma consideración, conforme los buenos Maestros aconsejan, para que nuestra oración pueda ser *perfecta*, llegando así á verdadera *contemplación infusa* ⁽¹⁾. Pues precisamente en ese respetuoso silencio y en esa atención y vista general amorosa, va Dios misericordiosa y secretamente, como tantas veces advierte San Juan de la Cruz, infundiendo en el alma su dulzura y suavidad, y su misma luz, verdad y fortaleza, con que podamos subir á la cumbre de la santidad, conforme le pedimos en el Salmo 42 (v. 3), diciendo: *Envíame tu luz y tu verdad, para que me conduzcan á tu monte santo*. Y en el 85 (v. 3-4, 11), añadiendo: *Compadécete de mí, Señor, pues á Ti estoy clamando todo el día; regocija al alma de tu siervo, puesto que á Ti la he levantado... Conduceme por tu camino é introdúceme en tu verdad; alégrese mi corazón de modo que tema á tu santo Nombre* ⁽²⁾.

instruye y la da unos conocimientos más puros y amorosos, que ella no hubiera podido adquirir en muchos años de trabajo y discursos.» «Con estos dos ejercicios (de la fe y caridad) continuados—advierte el Padre La Puente (*Guía*, tr. 3, cap. VII)—, se viene al alcanzar la *soberana contemplación*, que *perfecciona* lo que ellos han comenzado, que es lo que dijo San Pablo, *ut impleamini in omnem plenitudinem Dei*: para que seáis llenos de Dios en toda su plenitud, esto es, con todos los dones que suele llenar á sus grandes amigos. De modo que vuestro espíritu quede lleno del Espíritu Santo; vuestra alma, del resplandor de su divina gracia; vuestras potencias, de las obras de todas las virtudes; la memoria se llene de la presencia de Dios y de santos pensamientos: el entendimiento de un conocimiento de Dios muy subido, con gran penetración de sus misterios, y la voluntad de todo género de afectos, cumpliendo con entereza el precepto del amor, que llena espíritu, alma y fuerzas. ¡Oh, dichosa *contemplación*, que á tanta plenitud de Dios levanta! ¡Oh, dulce Jesús; mora por fe en mi corazón, y arraígame en tu caridad, para que alcance la contemplación que llena con tanta plenitud.»

(1) «En esto está—reconoce Rodríguez (Tr. V., cap. IX)— todo el negocio de la meditación: en tocar á Cristo y sus misterios, de manera que *sintamos* en nosotros la virtud y fruto de ellos.» «Es de tanta importancia—añade (cap. XII)— el detenernos y hacer pausa en los actos y afectos de la voluntad, y estimarlo tanto los Santos y los maestros de la vida espiritual, que dicen que en eso consiste la *buena y perfecta oración*, y aun lo que llaman *contemplación*...» «En la *perfecta oración* está como adormecido el entendimiento, porque ha dejado el discurso y especulación, y la voluntad está velando y derriéndose en amor de su Esposo. Y le agrada tanto al Esposo este sueño en su Esposa, que manda que se le guarden y no la despierten en él hasta que ella quiera...» (*Cant.* 3). «De manera que la meditación y todas las demás partes que ponen de la oración, se *ordenan y enderezan á esta contemplación*, y son como unos escalones por donde habemos de subir á ella.» «Este negocio de la oración—prosigue (cap. XIII)—, más consiste en afectos y deseos de la voluntad, que en discursos y especulaciones del entendimiento.» «Toda meditación en que el entendimiento trabaja—decía San Ignacio en su *Carta 2.^a* á Sor Regadella—, fatiga el cuerpo. Pero hay otras maneras de meditación, *demasiado olvidadas en nuestros días*, que están llenas de paz para el entendimiento, y se hacen *sin ningún esfuerzo interior ni físico*.»

(2) Ricardo de San Víctor (*De praeparat. animae ad contempl.*, cap. LXXVII), recordando estas palabras del Salmo 42: «*Emitte lucem tuam, et veritatem tuam: ipsa me deduxerunt, et adduxerunt ad montem sanctum tuum, et in tabernacula tua*», advierte

Y así es como esa manera de oración, aunque haya empezado por ser *adquirida* con esfuerzos, acaba por ser *infusa*, logrando nuestro trabajo y preparación ser coronados por Dios con *nuevas luces* que ponen en *admiración* y hacen suspender el discurso ⁽¹⁾.

En vano, pues, cierto autor moderno trata de presentar como ejemplo de oración simplemente adquirida, lo que los Santos proponen como grado de la infusa. Así se extraña mucho de que San Francisco de Sales tenga por sobrenaturales y propios de la mística hasta los primeros rudimentos de contemplación, que él se empeña en tener totalmente por adquiridos, aun reconociendo que no es nada fácil separarlos, tal como están descritos por el Santo, de los más notoriamente infusos. Mas si un Doctor tan sagaz no quiso aquí establecer esa distinción, que tan claramente hizo en otros casos, no pudo ser sin misterio ni motivo. En el *recogimiento* sabe distinguir muy bien el *adquirido* del *infuso*, el procurado y logrado con nuestra industria, del gratuitamente comunicado por Dios. Mas en la contemplación no distingue así, y es porque aun hasta en la más imperfecta y naciente — en que con sólo un vago recuerdo ó una simple vista gene-

muy oportunamente: «Videsne quod non nisi veritas in hunc montem deducit, et adducit?... Sed quid est veritas? Quid tu dicis, Doctor bone, Doctor Christe? Quid est veritas?—*Ego sum*, inquit, *via, veritas et vita*.—Sequatur ergo veritatem, qui vult ascendere in montem. *Sequere Christum, quicumque cupis ascendere in montem istum*. Docente Evangelista didicimus, quia assumpsit Jesus discipulos suos... et duxit eos in montem excelsum seorsum. Ducuntur ergo discipuli Jesus sursum et seorsum, ut possint apprehendere montem istum excelsum. Via ardua, via secreta et multis incognita, quae ducit ad montis hujus fastigia. Ipsi soli, ut arbitror, sine errore currunt, illi soli sine impedimento perveniunt, qui Christum sequuntur, qui a veritate ducuntur. Quisquis ad alta properas, securus eas si te praecedit Veritas, nam sine ipsa frustra laboras.»

(1) «Quien medita—observa el Padre La Puente (*Guía*, tr. 3, cap. III)—, va por sus discursos y afectos, como quien sube á un lugar alto con una escalera, pasando de un escalón á otro, asentando primero un pie y otro después, ya discurriendo, ya amando. Mas quien contempla es como el ave que sube volando con sus dos alas, juntamente conociendo y amando, y de pronto *pone su nido en lugar muy alto*, como el águila, á quien Dios Nuestro Señor le compara (*Job*, 39, 27). Y de aquí es que la contemplación *ordinariamente*, después que han pasado la variedad de consideraciones y discursos que se han dicho, y habiendo apurado y sacado en limpio las verdades eternas, descansa en mirarlas con gran quietud y admiración de lo que descubre en ellas, no por nuevos discursos, sino por *nuevas ilustraciones del Cielo*, con que las penetra.»

Por tanto, es indudable que, conforme dice San Juan de la Cruz (*Avisos y sent.*, 276, edic. crit., t. III, pág. 47), «la meditación se ordena á la contemplación como á su fin. Y así, como conseguido este fin cesan los medios, y llegado al término del camino se descansa, así en llegando al *estado de contemplación* ha de cesar la meditación». Y esa contemplación es ciertamente la infusa, puesto que el Santo, en sus escritos auténticos, nunca enseñó ni dió á conocer otra. Así, hablando de ella en general — dice así (*Noche*, II, cap. XVIII)—, «*La contemplación es ciencia de amor*, la cual es *noticia infusa de Dios amorosa*, y que juntamente va ilustrando y enamorando al alma, hasta subirla de grado en grado á Dios su Criador. Porque sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios.»

ral de Dios se empieza á sentir especial devoción — reconoce ya como un verdadero germen y principio de toda contemplación sobrenatural por elevada que sea ⁽¹⁾.

La principal causa de engaño en dicho autor, está, conforme dijimos, en dar por rigurosamente adquirido y no infuso «todo cuanto se alcance por grados, con propio esfuerzo é industria y obrando más que *recibiendo*». No advierte que esto que así se *reciba*, por poco que sea, basta para informar una oración con el carácter de *infusa*, dándole ya cierto aspecto ó *modo sobrehumano*. Así cree también que en la verdadera contemplación mística no caben preparaciones *positivas*, ni se concibe que los Santos se atrevieran á buscarlas aspirando á cosa tan alta, y que, por tanto, sus aspiraciones deben entenderse tan sólo de la contemplación adquirida. Pero el caso es que á ésta ni la mencionaron ni la indicaron, sino á lo sumo como grado para subir á las cumbres de la infusa ó mística, á la cual, por ser la única que conocen, deben referirse todas sus ansias, y de hecho se refieren cuando tan ardientemente piden el *beso* amoroso de Dios ⁽²⁾ y cuando nos encargan esforzarnos por conquistar ó buscar el místico reino que está dentro de nuestros corazones ⁽³⁾ ó remontarnos sobre nosotros mismos y sobre toda imagen transitoria hasta la cumbre del espíritu ó de la pura inteligencia ⁽⁴⁾.

(1) «De ordinario, antes de llegar á la contemplación — advierte el Santo Obispo (*Amor de Dios*, lib. VI, cap. VI)—, tenemos necesidad de oír la palabra santa de Dios, de tratar con otros de las cosas espirituales..., de leer libros devotos, orar, meditar..., porque la contemplación (evidentemente habla de la sobrenatural) es el fin y *blanco á que se encaminan los demás ejercicios, y todos se reducen á ella*.» Luego (cap. VII) empieza á hablar del recogimiento infuso, por contraposición al adquirido, y dice así: «El recogimiento de que quiero habiar no se tiene porque lo ordena el amor, sino por el amor mismo; quiero decir, no le buscamos por elección nuestra, porque ni está en nuestra voluntad, ni depende de nuestra diligencia el conseguirlo cuando queremos. Dios sólo lo da cuando es servido y le agrada por su santísima gracia.» «Hay—observa á su vez el Padre Grou (*Maxime X*)— dos suertes de recogimientos: uno *activo*, que es obra de la voluntad ayudada de la gracia; y otro *pasivo*, que es un don de Dios. El segundo es *ordinariamente recompensa del primero*, cuando por algún tiempo se practica con fidelidad.»

(2) Cf., SAN BERNARDO, *In Cant. Serm.*, 8 y 9; SANTA TERESA, *Conceptos del amor*, capítulos I-III; SAN FRANCISCO DE SALES, *Amor de Dios*, lib. I, cap. IX.

(3) «Habían los hombres de transformarse á sí mismos *buscando estos bienes*, que á pocas vueltas hallarán dentro de sus mismas almas.» — (V. Sor María de la Antigua, *Desengaño*, lib. IV, cap. III.)

(4) El beato Suson (*Vida*, cap. XLIX), cuando vió que su discípula Sor Isabel Stáglin estaba ya muy adelantada en la práctica de la virtud, «muy ejercitada en la imitación del Señor y dispuesta, como la blanda cera, para recibir la impresión del sello» la escribió, diciéndola: «Tiempo es ya de que dejes el nido de esas consoladoras imágenes ó consideraciones, propias de principiantes, y que te remontes más arriba. Extiende, pues, tus alas, que ya son bastante fuertes, es decir, las potencias superiores de tu alma, y *vuela* hacia las cumbres de la contemplación, propia de una vida venturosa y perfecta... Tus precedentes ejercicios fueron una buena *preparación* para llegar á esa

Por otra parte, es indudable que la fidelidad á las inspiraciones ordinarias y la buena correspondencia á las gracias recibidas son excelentes disposiciones positivas para merecer y recibir otras gracias y otras inspiraciones más preciosas y elevadas, propias de los dones ⁽¹⁾. Así afirman

tierra prometida á los corazones puros y tranquilos, donde comienza ya la felicidad que se consumará en la otra vida.» «¿Queréis llegar — pregunta luego (cap. LV) — al secreto escondido? Pues avanzad animosamente, como decía San Dionisio, hacia la simple unidad, dejando á un lado vuestros sentidos interiores y exteriores, y abandonando la obra propia de vuestra razón.»

«Deseo—advertía á su vez Ruysbroeck á cierta alma (*Clausuras*, cap. XIV)—que estéis siempre elevada á vuestra quinta clausura, contemplando en ella, amando, mirando y siguiendo á Dios, de suerte que vuestro espíritu se anonade y venga á desfallecer en el amor, para hacerse él mismo amor en el amor, un espíritu y una vida con Dios.» «Aquí—dice conforme á esto San Juan de la Cruz (*Subida*, lib. III, cap. I)—vamos dando doctrina para pasar adelante en contemplación á unión de Dios, para lo cual todos esos medios y ejercicios sensitivos de potencias han de quedar atrás y en silencio, para que Dios de suyo obre en el alma la divina unión.» «En habiendo hábito de unión, que es ya estado sobrenatural — añade (*ib.*)—, desfallece del todo la memoria y las demás potencias en sus naturales operaciones, y pasan de su término natural al de Dios, que es sobrenatural.» «A todos guiaba N. S. P. acertadísimamente — dice el Padre José de J. M.^a (*don que tuvo San Juan de la Cruz*, cap. VIII) — á esta contemplación, y á todos procuraba sacar de la edad de niños en la virtud á la de varones robustos. Pero mucho más se descubrió este su singular don en los aprovechamientos de espíritus de personas religiosas, á las cuales, como más dispuestas, acortaba los términos de la meditación.» «Eo tendunt omnia quae de mystica Theologia escibuntur—dice el Cardenal Bona (*Via compendii*, cap. V), *ut animan perducant ad intimam cum Deo unionem*, in qua medulla hujus sapientiae, et summum ejus arcanum consistit.» «Los que han pasado por los ejercicios de oración y meditación—advierte el Padre la Puente (*Guía espiritual*, tr. 3, Introd.)—, como tengan humilde resignación en la divina voluntad para contentarse con cualquier cosa que les diere, bien pueden procurar cuanto es de su parte, estribando en la divina gracia, *subir á lo más alto de la vida espiritual* que les fuere posible; diciendo con generoso corazón aquello de los cantares (7, 8): «Subiré á la palma y cogereé sus frutos...» Con mucha razón podemos comparar la vida espiritual á la palma, que en la parte más baja y cercana á la Tierra es estrecha y áspera..., y en su cumbre tiene copiosos frutos y muy dulces; y quien ha comenzado á subir por ella con ejercicios de mortificación y oración, *no ha de parar hasta cogernos...* «Pero hase de advertir que á esta cumbre no suben todos de una manera. Porque unos suben con facilidad, volando como pájaros... Otros van con trabajo trepando... De ley ordinaria se sube con tres ayudas. La primera y principal es la ilustración y enseñanza interior de Dios. La segunda es la dirección exterior de algún maestro diestro en esta ciencia. Y á esta pertenece la lección de los libros que tratan de ella. La tercera es nuestra propia industria y diligencia en aquellas cosas que dependen de nuestra libertad y están á nuestra cuenta; procurando subir á la palma, si no volando, á lo menos trepando y aplicando la industria con la divina gracia, no tanto á lo muy alto de la contemplación, que no está en nuestra mano, cuanto á lo más bajo, que es camino ordinario para ello, como es: la mortificación de sí mismo, la limpieza de corazón, el ejercicio continuo de oración y meditación y otras diligencias especiales.»

(1) «Lo que te exijo — decía Nuestro Señor á María Lataste (*Oeuvres*, t. III, libro XII, IX) — es que estés siempre atenta á seguir el atractivo y la inspiración de mi gracia, cuando te sea dada, y á cumplir mis menores voluntades. Esta disposición de

los Maestros que podemos subir á la cumbre de la contemplación de dos modos: ora siendo prevenidos del todo gratuitamente por Dios; ora tratando nosotros mismos de disponernos y de merecerlo con fervientes oraciones y con grandes esfuerzos y trabajos, ayudados de la gracia ⁽¹⁾, y á

tu corazón te unirá cada vez más conmigo, hará más firme esta unión y te hará crecer en la perfección á que son llamadas todas las almas que se me entregan, y *asi te colmaré yo de los más ricos y preciosos favores.*» «Lo primero que Dios pone en el corazón de las almas llamadas á la vida interior — dice el Padre Grou (*Maxime XXI*)— es una inviolable fidelidad en seguir en todo las inspiraciones de la gracia.»

(1) «Ad hanc unitivae sapientiae mysticam contemplationem — dice Dionisio Cartujo (*De Fonte lucis*, art. 14) — uno modo pertingit homo se ipsum excitando ac disponendo ad eam... per recollectionem et simplificationem, per orationem et meditationem atque considerationem eorum quae divinae dilectionis fervorem magis provocare ac parere solent in anima, donec apex voluntatis valide accendatur ac pure afficiatur in Deo, sicque, vertex intelligentiae desuper illustretur ad contemplationem... Alio modo ad contemplationem istam pertingit homo absque suo conamine ac praedicta, dum sc. misericordissime desuper praevenitur, atque divinitus fortiter illustratur, valide inflammatur, gratiosissime praeoccupatur, ac mirabiliter nimis peretringitur.» «Fideles — añade (*De myst. theol.*, art. 9) —, mysticam theologiam sortiuntur, experiuntur, venantur per supernaturalia charismata Spiritus Sancti, quod dupliciter accidere solet. Primo, per sororum praeparationem, cooperationem et conatum, ad hoc dando seipsos ad abstractionem á cunctis creatis et ad fervidam unionem cum Deo, per recollectionem mentis suae ad intra, et per affectuosissimam divini invocationem auxilii, et considerando inflammativa divini amoris. Secundo fit istud modo mirabiliore et eminentiori, quamvis forsam non magis meritorio semper, v. gr., dum fervens amor absque conomine proprio praeparationeque praevia repente pervenit, praestringitur, inflammatur, et super se tollitur, contemplationisque luce exuberanter perfunditur, praeoccupatur, ac vincitur.»

«Duobus modis—repite Alvarez de Paz (lib. V, pág. 1.^a, app. 1, cap. I)—, solet animus ad contemplationis gratiam pervenire: altero per solam Dei gratiam, altero per divinam gratiam excitantem et adjuvantem hominis propriam industriam. Qui primo illo modo perveniunt, dicuntur *pertrahi*...; qui secundo, dicuntur *introduci*... In illa coelestis sponsus... animam abripit... in hac, ut magister docet... In illa non semel nullam ex parte animae praeparationem expectat...; in ista puritatem et nom exiguum virtutem animae postulat, ut luce illa supernaturali divinae sapientiae perfundat. Illa prima ratione trahuntur pauci, imo et rari, non quidem ut in salebra suorum vitiorum haereant, sed ut brevius et efficacius atque felicius perfectionem consequantur; hac ducuntur et vocantur multi, ut seipsos ex divina gratia praeparantes, munere contemplandi donentur.»

«Hay — dice á su vez M. Olier (*Introd. a la Vie chret.*, cap. X) — dos vías muy diferentes por las cuales comunica Dios sus virtudes á las almas. En la primera las comunica por un puro efecto de su bondad y liberalidad, sin exigir ningún trabajo de su criatura. En la segunda requiere que la criatura trabaje, y no las da sino después de violentos esfuerzos y de grandes pruebas de fidelidad. La primera puede llamarse vía de *infusión*, la segunda vía de *adquisición*. La primera es rara en la Iglesia, y no siendo que Dios tenga especiales designios sobre un alma, no se da sino á los inocentes. La segunda no es menos rara, por ser pocos los que en esa larga fidelidad perseveran. La infusión es dulce, y todos querrian poseer por esta vía las virtudes, lo mismo que los otros dones del Espíritu; mientras la adquisición es áspera y nadie la quiere. Sin embargo, ésta es para todos los pecadores y para la Iglesia, y aquélla está reservada para los inocentes y para pocos más.»

la vez dejándonos conducir, disponer y como introducir por los directores que Él se digne enviarnos para que nos preparen sus caminos, de modo que luego venga Él mismo á atraernos á sí por ellos, á sanarnos del todo y colmarnos de sus consuelos y caricias ⁽¹⁾.

Decir que «la contemplación así verificada, aunque sea mediante los dones, no puede ser mística, por cuanto presupone discurso», es girar en un eterno círculo vicioso y volver á la misma petición de principio que le sirve de única prueba. Y así es como viene á incurrir en lastimosas confusiones é inexactitudes y en la extravagancia de ofrecer como ejemplo de contemplación adquirida por «presuponer el ejercicio y hábito de meditación», este hermoso pasaje de San Juan de La Cruz (Subida II, capítulo 12), en que se describe la segunda señal de que el alma, mediante ese ejercicio, ha logrado entrar ya «en la vía del espíritu», y aun en la «noche del espíritu», siendo así *introducida* de lleno en la alta contemplación mística ó *infusa* ⁽²⁾. «Ya el alma en este tiempo, dice el Santo, tiene el espíritu de meditación en substancia y hábito. Porque es de saber que el fin de la meditación ó discurso en las cosas de Dios es sacar alguna noticia y amor de Dios, y cada vez que por la meditación el alma la saca, es un acto; y así como muchos actos en cualquier cosa vienen á engendrar hábito en el alma, así muchos actos de estas noticias amorosas, que el alma ha ido sacando en veces, vienen con el uso á continuarse tanto, que se hace hábito en ella, *lo cual Dios también suele hacer en muchas almas sin medio de estos actos (á lo menos sin haber precedido muchos), poniéndolas luego en contemplación* y amor, y así lo que el alma antes iba buscando en veces por su trabajo de meditar en noticias particulares, ya, como decimos, por el uso se ha hecho en ella hábito y substancia de una *noticia amorosa* general, no distinta ni particular como antes. Por lo cual, en poniéndose en oración, ya como quien tiene allegada el agua, bebe sin trabajo en suavidad, sin ser necesario sacarla por los arcaduces de las pasadas consideraciones y formas y figuras. De manera que luego, en poniéndose delante de Dios, se pone en acto de *noticia confusa, amorosa, pacífica* y sosegada, en que está el alma *bebiendo sabiduría, amor y sabor*. Y esta es la causa porque el alma siente mucho trabajo y sinsabor cuando, estando en este sosiego, la quieren hacer me-

(1) *Viam facite, praebeite iter... auferte offendicula de via populi mei... Vias ejus vidi, et sanavi eum, et reduxi eum, et reddidi consolationes ipsi.* (Is., 57, 14, 18.)

(2) «Toda la pretensión de Nuestro Padre en este libro II de la *Subida del Monte Carmelo*—advertía ya Fray José de J. M.^a Quiroga (*Don que tuvo San Juan de la Cruz*, cap. XII)—es desnudar de todas las semejanzas criadas al alma *ya sazónada con hábito de meditación*, y dejarla vestida solamente de la luz sencilla de la fe, para recibir con esta disposición sobrenatural la *iluminación del don de sabiduría* con que se curan todas las dolencias del alma, como dijo el Espíritu Santo (*Sap.*, 9, 19). Y la va disponiendo y divinizando para unirla con Dios, porque esta *iluminación* anda siempre acompañada con la luz sencilla de la fe.»

editar y trabajar en particulares noticias. Porque le acaece como al niño que, estando *recibiendo* la leche que ya tiene en el pecho allegada y junta, le quitan el pecho... O como el que, habiendo quitado la corteza, está gustando de la substancia, si se la hiciesen dejar para que volviese á quitar la dicha corteza que ya estaba quitada, que no hallaría corteza y dejaría de gustar de la substancia que ya tenía entre las manos... Y así hacen muchos que comienzan á entrar en este estado: que pensando que todo el negocio está en ir discurrendo y entendiendo particularidades por imágenes y formas, que son la corteza del espíritu, como no las hallan en aquella quietud amorosa y substancial en que se quiere estar su alma, donde no entienden cosa clara; piensan que se van perdiendo y que pierden tiempo, y vuelven á buscar la corteza del discurso, lo cual no hallan, porque está ya quitada; y así no gozan la substancia ni hallan meditación, y túrbanse á sí mismos, pensando que vuelven atrás y que se pierden. Y á la verdad *se pierden*, aunque no como ellos piensan, porque se pierden á los *propios sentidos* y á la *primera manera de sentir* y entender, lo cual es ir ganando al *espíritu que se les va dando*. En el cual, cuanto ellos van menos entendiendo, van entrando más en la *noche del espíritu...*, por donde han de pasar para unirse con Dios *sobre todo saber*.»

¡Y á esta altísima contemplación que así se va *dando* al alma en la misma *noche del espíritu*, donde se la hace sentir, gustar y entender de un modo tan *sobrehumano*, se atreven á presentarla como «adquirida!» (1)

(1) «Esta *noche obscura* — dice expresamente el mismo San Juan de la Cruz (*Noche II*, cap. V) — es una *influencia de Dios en el alma...*, que llaman los contemplativos *contemplación infusa ó mística teología*, en que de secreto enseña Dios al alma, y la instruye en perfección de amor, sin hacer ella nada ni entender cómo es esta *contemplación infusa*.» «Esta *ciencia sabrosa* — advierte en otro lugar (*Cánt. esp.*, 24) — es la *teología mística*, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales *contemplación*, la cual es muy sabrosa porque es ciencia por amor, el cual es el maestro de ella y el que todo lo hace sabroso.»

Y así el Santo no conoce otra manera de *contemplación* sino esta *infusa, mística, sabrosa*. «Esta *noche* — añade (*Can.*, 39) — es la *contemplación* en que el alma desea ver estas cosas (las maravillas de Dios); llámala *noche* porque la *contemplación* es *obscura*, que por eso se llama por otro nombre *mística teología*, que quiere decir sabiduría de Dios secreta ó escondida, en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, á obscuras de todo lo sensitivo y natural, *enseña Dios* ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo, lo cual algunos espirituales llaman *entender no entendiendo*.»

«Cuando el alma — advierte el autor de *Conocimiento obscuro de Dios* (cap. V, número 4) —, ejercitada ya en la vía purgativa é iluminativa..., se comienza á ejercitar en los actos anagógicos..., poco á poco viene á adquirir el *hábito de contemplación*, el cual consiste en una habitual *noticia amorosa* quieta y pacífica del mismo Dios, y éste se engendra de los actos anagógicos que hace, porque cada uno de éstos no es más que un encendido deseo de amor y juntarse con este Dios, que conoce por la fe. ...Cuando esta noticia general confusa que, mediante la fe, tenemos de Dios..., se ejercita habitualmente junto con el amor, viene á ser *contemplación de mística teología*, y llámase vista

¿Qué restará, pues, para la *infusa*, sino á lo sumo ciertas gracias *gratis-detas* que muchas veces la acompañan, pero que, lejos de caracterizarle y serle indispensables, pueden faltar en grandes contemplativos y hallarse en cambio en pecadores?

Para colmo, sostiene el mismo autor que esa manera de contemplación que él vende por *adquirida* y aun por *ordinaria*, ni está en nuestro poder con sólo la gracia ordinaria adquirirla, por muchos esfuerzos que hagamos — antes «sería efecto de soberbia querer pasar de la meditación á ella con nuestras fuerzas», aunque ayudadas de esa gracia —, ni aun podemos *merecerla* de condigno, ni es, por tanto, asequible ni accesible á todos los verdaderos fieles, por bien que se industrién y esfuercen ó dispondan, y que, por lo mismo, lo único que todos deben hacer respecto á ella es «remover los obstáculos, por si Dios se digna *graciosamente concederla*».

De donde resulta, y por lógica consecuencia se deduce, que muy lejos de ser propiamente *adquirida* ni *ordinaria* debe de ser un don tan infuso y aun tan *gratuito* y raro como el que más. Así, pues, con razón advierte el Abate Chatel (*De l'oraison mentale et de la contempl.*, cap. XXV): «Si esa contemplación que llaman *adquirida* no está en poder del alma, es realmente *infusa*.»

Pero aun más debemos añadir: aunque la tal contemplación tenga mucho de adquirido, y aunque realmente estuviese en nuestra mano lograrla con la gracia ordinaria, después de largas meditaciones, si á pesar de todo eso, á la luz adquirida se añade otra especial que obligue á suspender la meditación, ese exceso de luz que no se adquirió meditando y que hasta impide meditar, es ya cosa evidentemente *infusa* y hace que toda esa oración resulte en rigor sobrenatural y mística.

Así viene á suceder con la misma presencia de Dios, entrefñada en la verdadera contemplación; podemos adquirirla hasta cierto punto con repetidos actos y diligencias; mas, á pesar de eso, no llega á convertirse en habitual sin un don especial de Dios, por el cual ese hábito es *reduplicative «infuso»* ⁽¹⁾.

ó noticia general y amorosa de Dios... Esta noticia general es *lo más puro y fino de la mística teología*.» «Cuando sintiere en sí esta quietud y juntamente una inclinación y propensión á Dios — añade (*Ib.*, núm. 10) —, aunque por entonces no entienda lo que ama, es cierta señal que ha comenzado á gustar de esta sabiduría. Cuando también sintiere esta quietud y ocio, aunque no sienta tan perceptiblemente aquella propensión de la voluntad, como sienta en ésta ocio, paz y quietud y deseo de estar allí, también es conjetura de que tiene esta contemplación, principalmente si pasado aquel rato de quietud experimenta en sí una aversión y apartamiento y una manera de tedio con todas las cosas que no son de Dios.»

(1) «En vano nos esforzaremos por tener esta presencia de Dios — observa el Padre Lallemand (*Doctr. esp.*, pr. 7, cap. IV, a. 2) — si Él mismo no nos la da. Es un *puro don* de su misericordia. Mas cuando la hayamos recibido, por ella y en ella veremos la vo-

Lo mismo debemos decir de la «contemplación adquirida» en general, si ésta, conforme algunos suponen, es tal cual la define Ribet, diciendo (*Mystique divine*, p. 1.^a, cap. III, n. 11): «Consiste en una mirada sencilla y admirativa sobre una verdad en que antes se haya ejercitado el alma por la meditación, pero que, *mediante la luz de la gracia, resplandece con tal claridad, que suspende el trabajo discursivo.*»

Esta suerte de *suspensión*, esta sustitución del modo de proceder propiamente humano por otro sobrehumano y sobrenatural, nos hace entrar ya de lleno en el orden místico.

En resumen; lejos de ser la llamada «contemplación adquirida» — como se pretende — un *término* final, correlativo de la *infusa*, es un verdadero *medio* ó una disposición ya inmediata para llegar á ésta, ó más bien un verdadero *comienzo* de la misma, tal como la describen los grandes Místicos, en lo cual, según reconoce el místico Padre Tomás de Jesús, va por grados convirtiéndose.

FR. J. G. ARINTERO.

luntad de Dios en nuestras acciones... Esta gracia es fruto de una gran pureza de corazón, y conduce al alma á una íntima unión con Dios. Él nos la da cuando por nuestra parte hacemos cuanto podemos y debemos hacer.»



LA DOCTRINA SOBRE EL PECADO ORIGINAL EN LA ‘SUMMA CONTRA GENTILES’,

II

LA CUESTIÓN DE LAS FUENTES

Santo Tomás en esta cuestión es muy sobrio en indicaciones ó referencias que expresen las fuentes en que ha bebido su doctrina. Se limita á citar á los pelagianos, á introducir una de sus exposiciones por una referencia á Porfirio y basar uno de los argumentos contra la tesis sobre Dionisio Areopagita. Exceptuando estas escasísimas referencias, la cuestión de las fuentes queda totalmente por resolver y entregada por completo á las investigaciones del lector.

En el curso de este estudio tenemos que comparar los tres capítulos mencionados de la *Summa contra Gentes*:

- 1.º Con las obras anteriores de Santo Tomás.
- 2.º Con las teorías de los Doctores escolásticos que han precedido á Santo Tomás.
- 3.º Con los escritos de los Padres de la Iglesia.

A. La *Suma contra los Gentiles* y el *Comentario sobre las Sentencias*.

Una sola de las obras en que Santo Tomás trata del pecado original es anterior á la *Suma contra los Gentiles*: es el *Comentario sobre las Sentencias* de Pedro Lombardo.

1. *Existencia del pecado original*. — Ninguno de los argumentos empleados por Santo Tomás en la *Suma contra los Gentiles* para demostrar la existencia del pecado original, se encuentra en el *Comentario sobre las Sentencias*. El único texto de la Escritura: *ad Eph.* II, 3, en el que apoya sus argumentos Santo Tomás: 2 *Dist.* XXX, qu. I, art. II, *s. c.*, no aparece para nada en la *Suma contra los Gentiles*.

Las relaciones de dependencia entre las dos obras son más marcadas en lo que concierne á las objeciones contra la existencia del pecado original. Todos los argumentos del *Comentario sobre las Sentencias*, á ex-

cepción del quinto, los hallamos en la Suma contra los Gentiles (cap. LI). Los ponemos aquí unos en frente de otros para mayor claridad:

II Dist. XXX, qu. I, art. II.	Summa cont. Gent., l. IV, cap. LI.
arg. 6 y 1	arg. 1
arg. 2	arg. 2
arg. 3	arg. 3
arg. 4	arg. 6

El argumento de razón en favor de la existencia del pecado original: *cont. Gent.*, cap. LII, no se lee en el Comentario sobre las Sentencias; mas la explicación que le sigue y que tiende á eludir el valor de este argumento, se encuentra II Dist., *loc. cit.*, art. I, arg. 1. Santo Tomás, en este lugar, cita á Séneca (*ad Lucillum*, cap. IX), pero la atribución del texto á este filósofo es discutible ⁽¹⁾.

La respuesta dada por Santo Tomás en el párrafo *Sed tamen si quis recte consideret*, etc., reasume los considerandos emitidos II Dist. XXX, qu. I, art. I, *Solutio*.

2. *Noción del pecado original*. — La hermosa exposición de la noción del pecado original como pecado de naturaleza: *Cont. Gent.*, cap. LII, ad. 1^m, y la forma en que es voluntario en los descendientes de Adán, se hallan en germen y vagamente esbozados: II Dist. XXX, qu. I, art. II, *Solutio*, *in fine*, et ad 1^m. Pero no encontramos tampoco en el lugar citado la razón última por la cual el pecado original es voluntario en los niños de parte de la voluntad de Adán: por ser miembros de un solo hombre, *prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturæ communis*. (*Cont. Gent. loc. cit.* ad 1^m, *in fine*, et ad 2^m.)

Santo Tomás explica de la misma manera en las dos obras en qué consiste la corrupción de la naturaleza que implica esencialmente el pecado original. Sin embargo — cosa verdaderamente extraña —, en el Comentario sobre las Sentencias llama á esta corrupción, francamente y sin vacilar: *defectus originalis justitiæ*; distingue también en el pecado original un elemento *material* y un elemento *formal*; lo que no ocurre en la Suma contra los Gentiles. En mi humilde opinión, la omisión de esa distinción en esta última obra se explica suficientemente por el fin que el Santo Doctor se había propuesto al emprender un estudio filosófico-apolo-gético. No era ciertamente debatir y dilucidar *toda* la cuestión del pecado original, ni analizar escrupulosamente la esencia de este pecado; sino defender principalmente su *existencia*, afirmada por la fe cristiana, pudiendo, en consecuencia, dispensarse de entrar en detalles en lo concerniente á la esencia del pecado original, cuestión discutible y libremente discutida en las Escuelas.

(1) Cfr. NICOLAI, O. P., citado en la edición de los Comentarios. París (Vivès), 1873. In librum II, p. 399, nota.

Nada hallamos de expreso en el Comentario sobre las Sentencias tocante á las relaciones y á la diferencia entre la gracia y la justicia original. En la Suma contra los Gentiles, el pensamiento de Santo Tomás sobre este punto está ya bien fijo y expresado sin vacilación ⁽¹⁾.

3. *Transmisión del pecado original.* — También sobre esta cuestión se nota una divergencia entre el Comentario sobre las Sentencias y la Suma contra los Gentiles. En la primera obra Santo Tomás reconocía cierta influencia en la semilla humana, considerada en sí misma; el simple hecho de estar viciada y ponerse en contacto con el alma, parecía causa suficiente para hacer á ésta viciosa á su vez ⁽²⁾. En la Suma contra los Gentiles no se encuentran vestigios de esta doctrina.

B. *La Suma contra los Gentiles y las obras de los Doctores contemporáneos y anteriores á Santo Tomás.*

La cuestión del pecado original llamó poderosamente la atención de los teólogos desde los principios de la Escolástica. A partir del tratado que San Anselmo consagró á esta materia, no había cesado aquélla de ser tenida como cuestión candente, y en más de un punto los autores no habían logrado jamás ponerse de acuerdo. Más bien las diferencias de opinión habían ido en aumento. Estaban de acuerdo evidentemente en cuanto á la existencia del pecado original; mas las discusiones relativas á la naturaleza, el modo y la razón de su propagación y de la culpabilidad que en sí entraña, no tenían traza de acabarse.

¿En qué grado, Santo Tomás, ha seguido á sus predecesores y contemporáneos ó se ha separado de ellos?

1. *Existencia del pecado original.* — Los argumentos de autoridad de que se ha valido Santo Tomás para probar el hecho de esta existencia, se encuentran, generalmente, en todo ó en parte, en los autores de los siglos XII y XIII, bien que bajo formas diferentes.

Ciertos maestros, por ejemplo, Guillermo de Auxerre († 1231) ⁽³⁾, Hugo de San Caro, O. P. († 1263) ⁽⁴⁾, Guillermo de Auvernia († 1249) ⁽⁵⁾, se dispensaban de probar por la Sagrada Escritura la existencia del pecado ori-

(1) En una notita consagrada incidentalmente á la evolución del pensamiento de Santo Tomás sobre esta cuestión doctrinal, B. Kuhlmann, O. P.: *Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin in Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit.* Bonn, Hanstein, ha pasado en silencio el pasaje de la *Suma contra los Gentiles*.

(2) Cfr. In II *Sent.*, dist. XXX; qu. I, art. 2, ad 3, 4, 5. — CAIETANUS, In *Summam Theol.* I.^a II.^{ae}, qu. LXXXI, art. 2, § III.

(3) GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea* (edit. Paris, 1501), f.º LXXXVII.^{va}.

(4) HUGO DE SAN CARO, O. P., In IV *Libros Sententiarum*, MS. Canterbury, Chapter Library, cod. A. 12, in II dist. XXX. Este comentario fué escrito en 1230-1232.

(5) GUILLELMUS ALVERNIUS, Episc. Paris. Opera (edic. Venecia, 1591). *De Vitiis et peccatis*, cap. II, p. 251-253.

ginal. Los primeros se contentaban con resolver algunas objeciones; Guillermo de Auvernia se detiene á desarrollar una prueba de razón.

Alberto Magno ⁽¹⁾, de quien Santo Tomás había recibido su educación teológica, cita los textos siguientes: *ad Eph.* II, 3; *Ps.* L, 7; *ad. Rom.*, V, 12.

Ricardo Fishacre ⁽²⁾ y Roberto de Kylwardby ⁽³⁾ alegaban otros muchos pasajes: *Ps.* L, 7; *ad. Rom.*, III y V, 12; *ad Eph.* II, 3; *Job.* XIV, 4; *ad Corinth* III.

La prueba basada en el uso general de la Iglesia de conferir el bautismo á los recién nacidos, apenas si se encuentra alguna que otra vez.

El argumento de razón desarrollado y defendido por Santo Tomás está todo entero en Guillermo de Auvernia. Este Doctor explica la triple perversidad que observaba en la criatura humana, apelando á la existencia del pecado original. A la objeción que esta perversidad pudiera muy bien ser una cosa puramente natural, es decir, el resultado de la naturaleza del compuesto humano, Guillermo había opuesto los dos mismos principios afirmados por Santo Tomás: 1.º, es natural que la parte animal esté sometida á la razón; 2.º, es imposible admitir que Dios, en su Sabiduría y Bondad infinitas, no haya establecido un orden entre estos dos elementos de la naturaleza humana ⁽⁴⁾.

Roberto de Melun († 1167), en sus Sentencias, había bosquejado la prueba de razón ⁽⁵⁾. Pedro Lombardo, en una cita de San Agustín (*super Ps. L*), se había contentado con desflorarla ⁽⁶⁾.

Entre las objeciones que enumera Santo Tomás, varias las encontramos en Alberto Magno. La primera dificultad, basada sobre Ezeq. XVIII, era corriente en las Escuelas. Vemos que ya la repetían á porfía las primeras colecciones de *Sentencias*, que se atribuyen á la Escuela de Anselmo de Laón y de Guillermo de Champeaux ⁽⁷⁾. Guillermo de Auxerre y otros ha-

(1) ALB. MAGNUS, *Summa Theologiae*, II p. Tract. XVII, qu. CVII, membr. I (edic. Vivès), p. 284.

(2) RICH. FISHACRE, O. P., *In IV Libros Sententiarum*. — OXFORD, Balliol College, ms. 57 (sin paginación), in II, dist. XXX.—New College, cod. 112, f.º 114.—CAMBRIDGE, Gonville et Caius College, cod. 329, f.º 231. — LONDRES, Brit. Museum, Kings Library, cod. 10, B VII, f.º 165. — Estos Comentarios datan de 1236-1240.

(3) ROBERTUS DE KYLWARDBY, O. P. *In IV libros Sententiarum*. — OXFORD, Merton College, cod. 131, in II, dist. XXX (sin paginación). — WORCESTER, Cathedral Library, cod. F. 39, f.º 83. Roberto comenzó á enseñar las Sentencias en 1248. No obstante lo que dicen Quétif y Echard (*Script. Ord. Praed.* I, p. 378), el texto es el mismo en los dos MSS.

(4) GUILLERMO DE AUVERNIA, op. et loc. cit.

(5) ROBERTO DE MELUN, *Sententie*, cod. BRUJAS, Biblioteca municipal, núm. 191, folio 253v.

(6) PEDRO LOMBARDO, II, dist. XXX, *Sed quod orig. pecc. culpa sit...*

(7) Esperamos publicar en fecha próxima los elementos doctrinales en ellos contenidos sobre el pecado original, según los MSS. conservados en las Bibliotecas de Inglaterra y de otros países.

bían formulado la tercera objeción ⁽¹⁾. La duodécima (2.^a parte) era también muy repetida ⁽²⁾.

Me limito á presentar estos ejemplos.

2. *Noción del pecado original*. — Multitud de opiniones sobre esta cuestión fundamental habían salido á luz pública. En otra parte hemos expuesto las doctrinas de San Anselmo en su tratado de *Conceptu virginali et originali Peccato* (1099-1100) y señalado además — teniendo á la vista documentos inéditos — las principales soluciones que se disputaban la palma en el siglo XII ⁽³⁾. Hacia fines del siglo XII y la primera mitad del XIII, la noción del pecado original dada por Roberto Pulleyn ⁽⁴⁾ y adoptada por Pedro Lombardo ⁽⁵⁾ tenía mayoría de partidarios. Pedro de Poitiers ⁽⁶⁾, Martín de Fugeriis ⁽⁷⁾, Magister Martinus ⁽⁸⁾, el autor de la *Summa brevis* ⁽⁹⁾, Guillermo de Auxerre ⁽¹⁰⁾, Hugo de San Caro ⁽¹¹⁾, Ricardo Fishacre ⁽¹²⁾, se unieron á ellos.

Algunos Maestros de aquella época, si se habían separado de la Escuela

(1) Cfr. op. cit.

(2) Cfr. STEPHANUS LANGTON, *Questiones*, CAMBRIDGE, S. John's College, cod. C. 7, folio 174^{va}. En otra ocasión estudiaremos si estas *Questiones* y la *Summa* del maestro Esteban de Langton son una sola obra. Las *Questiones*—á lo menos en su primera parte—fueron escritas en París, cfr. f.º 175^{ra}. — Richard de Leicestershire (?) *Summa Brevis*, BRITISH MUSEUM, Bibl. Harley, cod. 3244, f.º 146^{ra}. — ALBERTO MAGNO, in II *Sent.*, dist. XXX, art. 1 (edición Vivès), p. 498, ad 4.

(3) Cfr. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. V (1911): La question du Péché originel dans Saint Anselme, p. 735-749. — *Revue d'histoire ecclésiastique*, tomo XIII (1912); Le Péché originel d'après Gilbert de la Porrée et son Ecole, p. 674-691. *Revue des Sciences Philos. et Théol.*, t. VII (1913), p. 700-725. Les idées de Robert de Meun sur le Péché originel.

(4) ROBERTUS PULLEYA, *Sententie*, l. II, MIGNE PL., t. 186, col. 763.

(5) P. LOMBARDO, II dist. XXX, § *Nunc superest videre...*

(6) PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententie*, l. II, c. XIX, MIGNE, PL., t. 211, col. 1014. — *Glose super Sententias Petri Lombardi*, BRITISH MUSEUM, Kings Library, cod. 7, F. XIII, f.º 26^{va}.

(7) MARTINUS DE FUGERIIS, *Summa*, cod. F. 50. WORCESTER, Cathedral Library, col. 129.

(8) MAG. MARTINUS, *Summa questionum theologie a mag. martino compilata*, CAMBRIDGE, St. John's College, cod. C. 7, f.º 48^{ra}.

(9) Loc. cit., f.º 155^b.

(10) Op. cit., f.º 88^{ra}.

(11) HUGO DE S. CARO, en su Comentario sobre las Sentencias (cfr. cod. A. 12, Chapter Library, Carterbury, in II dist. XXX), expone tres opiniones; pero no toma posición. En su Comentario sobre la Epístola á los Romanos (cap. V) se decide por la opinión de Pedro Lombardo: *pronitas est originale peccatum*.

(12) RICH. FISHACRE, CAMBRIDGE, Gonville and Caius College, cod. 329, f.º 238^{va}: ... *bene dicitur originale ab augustino, concupiscentia, id est, necessitas concupiscenti*. Esta explicación del término *concupiscentia* parece tener cierto matiz peculiar.

Hemos indicado aquí preferentemente los autores inéditos. En cuanto á los otros autores de esta época, cuyas obras están editadas en la *Patrologia* de Migne, y que siguen la misma opinión, cfr. P. J. TONER, *Dissertatio historico-theologica de Lapsu et Peccato originali*, Dublin, Browne y Nolan, 1904, p. 85-87.

la de Lombardo, había sido únicamente con el objeto de seguir cada uno una opinión personal.

Prepositino de Cremona sostenía que había siete pecados originales, cuando menos los siete vicios capitales ⁽¹⁾.

Simón de Tournai consideraba el pecado original como un compuesto de tres elementos: una enfermedad del alma, una enfermedad del cuerpo y una cierta culpabilidad ⁽²⁾.

Según Esteban Langton, el pecado original era una mancha que estaba en el alma y que era consiguiente á la concupiscencia ⁽³⁾.

Guillermo de París describía el pecado original como la perversidad, que turba y corrompe el alma toda y es contraria á esa rectitud natural que caracteriza al hombre en el estado de inocencia. Cita é impugna otras dos opiniones: una, que definía el pecado original como privación de la gracia, y otra, según la cual, el pecado original era la corrupción de la potencia irascible ⁽⁴⁾.

Alberto Magno introdujo una desviación ⁽⁵⁾. Sin pararse á discutir en modo alguno las novedades que se habían presentado, se unió con firmeza y seguridad al gran teólogo que el siglo XIII, para su desgracia, había relegado á un olvido injusto, San Anselmo de Cantorbery. En conformidad con la obra *De Conceptu Virginali et de Originali Peccato*, define Alberto el pecado original: *prinitas ad omne malum cum carentia debite justitiæ*. La privación de la justicia requerida, era el elemento formal; la inclinación á todo mal, la concupiscencia, constituía el elemento ma-

(1) PREPOSITINUS, *Summa*, cod. Brujas. Biblioteca municipal, n. 237, f.º 35^b.

(2) SIMON DE TOURNAI, *Summa*, British Museum, Kings Library, cod. 9 E XII, folio 26^b. — *Questiones quodlibetales*, *ibid.*, f.º 52^b. La opinión de este maestro está citada por Mag. Martinus, op. cit., f.º 47^b.

(3) *Questiones*, loc. cit., f.º 174^b: «Nos, sine preiudicio dicimus ad presens, quod originale peccatum non est fomes sive prinitas peccandi, sed quedam macula anime, prinitati peccandi annexa.» Guillermo de Auxerre y Hugo de S. Caro refieren esta opinión.

(4) Cfr. *De Vitiis et Peccatis*, Opera, edit. 1591, c. III, p. 254; c. V, p. 259; c. VI, p. 263.

(5) M. P. J. TONER, op. cit., p. 88, atribuye esta desviación á Alejandro de Halès. Pero ya en 1880 el P. Fr. Ehrle, S. J., había escrito acerca del Comentario sobre las Sentencias de Alberto Magno: «Die Erklärung der Sentenzen ist wohl aus den Vorlesungen erwachsen, welche Albert 1230 — 1245 in den verschiedenen deutschen Ordens conventen hielt. (Albert) hat also Alexander von Hales der 1245 starb und seine Summa unvollendet liesz nicht benutzen können in diesen Werke.» Cfr. *Stimmen aus Maria-Laach* Bd. XIX (1880) *Der Selige Albert der Grosze*, p. 407. Después el P. Mandonnet, O. P., ha declarado (*Revue Thomiste*, t. IV, 1896, p. 691) «que estaba dispuesto á demostrar que el método de la Suma Teológica, llamada de Alejandro de Halès, no le es propio, y que la mayor parte de la materia que la constituye no es suya... El principio de la Suma Teológica de Alejandro está inspirado visiblemente en la parte correspondiente de la Suma Teológica de Alberto Magno.» Por estas razones no hemos podido conceder á Alejandro de Halès la prioridad sobre Alberto Magno, y hasta hemos desistido de tomar en consideración la *universae Summa Theologiae*.

terial del pecado original. Esta definición, observa Alberto, se deduce de las palabras de San Anselmo ⁽¹⁾. Alberto Magno hacía resaltar claramente su posición enfrente de las demás Escuelas. Se aparta, en primer término, de la Escuela de Lombardo: la noción dada por P. Lombardo no expresa sino el elemento material y secundario del pecado. Se desvía también de la Escuela de San Víctor. El jefe de esta Escuela, Hugo de San Víctor, había definido el pecado original sólo por algunos de sus efectos, sin llegar á la esencia misma de este pecado.

Los teólogos que siguieron, á excepción de San Buenaventura, hicieron todos la corte á Alberto Magno. Para San Buenaventura ⁽²⁾ el pecado original es la concupiscencia inmoderada é intensa, opinión que había citado y refutado Alberto Magno. Santo Tomás, Pedro de Tarantasia ⁽³⁾, Roberto de Kylwardeby ⁽⁴⁾, en sus comentarios sobre las sentencias, repiten la solución dada por Alberto Magno y emplean las mismas distinciones.

Estos detalles nos permiten observar cuál es la posición que ocupa Santo Tomás en el debate y cuáles son las fuentes de donde él ha sacado la doctrina de la Suma contra los Gentiles. Como fuente inmediata, no tiene duda que ha utilizado las obras de su Maestro. Posteriormente es también manifiesto que ha bebido en el tratado de San Anselmo. Aparte la noción de pecado original, pudo tomar allí la noción de justicia original ⁽⁵⁾, la distinción de pecado personal y de pecado de naturaleza ⁽⁶⁾ y la doctrina

(1) ALBERTO MAGNO, In II Sent., dist. XXX, a. 3. Me permito adelantar la observación de que, según Alberto Magno, esta definición está deducida, *toda entera*, de las palabras de S. Anselmo, c. a. d., no sólo en cuanto al *elemento material* (concupiscencia), sino también en cuanto al *formal*. No era nueva en las Escuelas; existía de tiempo inmemorial. *Hec diffinitio*, dice Alberto, *est quorundam antiquorum Doctorum*. Según P. J. Toner, op. cit., p. 88 y 96, la unión de estos dos elementos en una sola definición parece haber sido la obra de Alejandro de Halés, que de este modo habría tentado una conciliación entre la escuela de S. Anselmo y la escuela de Lombardo. La evolución de la noción del pecado original se hubiera verificado de la siguiente manera: 1. *Pecc. orig.* = carentia debitæ justitiæ (S. Anselmo). — 2. *Pecc. Orig.* = pronitas ad omne malum (S. Agustín, P. Lombardo). — 3. *Pecc. orig.* = pronitas ad omne malum cum carentia debitæ justitiæ (Alejandro de Halés, Alberto Magno, etc.). Bien es cierto que, según Alberto Magno, esta fusión de los dos elementos había tenido lugar antes de su época. Confieso que no he podido hallar en S. Anselmo pasaje alguno de donde se deduzca el pecado original = pronitas ad omne malum, toda vez que el autor, como lo tiene bien demostrado M. Toner, refuta esta noción (cfr. TONER, op. cit., p. 79-80). Mas yo me atengo al testimonio de Alberto Magno. Santo Tomás escribía en el mismo sentido, in II Sent., dist. XXXIII, art. 3, obj. 2: *Sed secundum Anselmum, De Peccato originali, cap. VII, pec. orig. est pronitas ad omne malum*.

(2) S. BUENAVENTURA, In II Sent., dist. XXX, art. II, qu. 1.

(3) PEDRO DE TARANTASIA, O. P., In II Sent., dist. XXX, MS. Brujas, Biblioteca municipal, n. 186 (sin paginación). — In Epist. ad Romanos, cap. V. MS. Brujas, *ibid.*, n. 80 (sin paginación).

(4) MSS. citados de Merton College, Oxford, y de la Chapter Library en Worcester. Kylwardby ha discutido extensamente la cuestión.

(5) Cfr. S. ANSELMO, *De Conceptu virginali*, etc., cap. II.

(6) *Ibid.*, cap. I, et cap. XXII.

que sostiene que la naturaleza humana, en sus principios esenciales, no fué viciada por el pecado original ⁽¹⁾. ¿Es posible que Santo Tomás dependa igualmente de San Anselmo en cuanto á la distinción entre la gracia y la justicia original? Este punto ha sido muy controvertido. Yo he sostenido que San Anselmo entendía por justicia original un don sobrenatural en su esencia, una gracia ⁽²⁾. Según M. Toner, la justicia original no era en el pensamiento de San Anselmo más que un don natural ⁽³⁾. Si concedemos al distinguido profesor de Magnóoth su modo de ver, es necesario admitir que para San Anselmo gracia y justicia original eran esencialmente dos cosas diferentes, al modo que lo defiende Santo Tomás en la Suma contra los Gentiles. Resta la cuestión de averiguar si se distinguen como causa y efecto. Para la solución de esta última cuestión, yo no encuentro elemento alguno en San Anselmo.

3. *Razón de la transmisión del pecado original.* — San Anselmo había dado la razón siguiente: porque la naturaleza humana, toda entera, estaba incluida en Adán y era una sola cosa con él ⁽⁴⁾. Roberto Pulleyn ⁽⁵⁾, Gilberto de la Porrée ⁽⁶⁾, el autor de las *Sententiæ Divinitatis* ⁽⁷⁾, Pedro Lombardo ⁽⁸⁾, Nicolás de Amiens ⁽⁹⁾, Roberto de Melun ⁽¹⁰⁾, habían repetido la misma fórmula.

Por este solo hecho, todos estos autores adoptaban como explicación de la causa de la transmisión del pecado original una teoría á la que hemos dado el nombre de teoría de la unidad física. De la teoría jurídico-moral, la más en boga en nuestros días, no se halla vestigio alguno en sus obras. M. J. N. Espenberger ⁽¹¹⁾ — ya lo hemos dicho en otro lugar á propósito de San Anselmo ⁽¹²⁾ — no ha estado feliz al querer imponer esta última teoría á los autores del siglo XII, á quienes ha tomado en consideración.

No obstante, la proposición enunciada arriba, y que resume la teoría de la unidad física, es una fórmula general, susceptible de diversas interpretaciones.

Para explicar su pensamiento, se había servido San Anselmo de una

(1) *Ibid.*, cap. X. «Ipsa natura propagandi, quamvis remaneret...»

(2) Cfr. *Revue des Sciences philos. et théolog.*, art. cit., p. 739.

(3) P. J. TONER, op. cit., p. 82 et 102.—*The Irish Theological Quarterly*, 1908, St. Anselm's definition of original sin, p. 428. — *Ibid.* 1912 (Notes).

(4) Cfr. S. ANSELMUS, op. cit., cap. XXIII; y nuestro estudio, loc. cit., p. 739-742.

(5) ROBERTO PULLUS, *Sententie*, l. II, cap. XXVIII. — MIGNE, PL., t. 186, col. 756, et cap. XXXI. *Ibid.*, col. 760.

(6) Cfr. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1912, p. 680.

(7) *Ibid.*, p. 686-687.

(8) P. LOMBARD, *Sententie*, l. II, dist. XXX (circa finem).

(9) Cfr. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1912, p. 690.

(10) ROBERTO DE MELUN, *Sententie*, *Brujas*, cod. 191, f.º 253^v y siguientes.

(11) J. N. ESPENBERGER, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*. Mainz, 1905, *passim*.

(12) Cfr. *Revue des Sciences phil. et théol.*, art. cit., p. 742-745.

breve comparación: todos los hombres estaban en Adán; á la manera que las ramas, las flores y los frutos están en la semilla del árbol.

Los demás autores daban, por lo general, una explicación completamente materialista. Todos los hombres estaban en Adán, porque todos traen su origen de una partícula de la sustancia de Adán, la cual, pasando de una á otra generación, se subdivide siempre y entra en la constitución de cada individuo.

Roberto de Kylwardby se ha contentado con la fórmula general, citando en su apoyo un texto de San Agustín, sin entrar en más explicaciones.

Alberto Magno ha mantenido la posición del Maestro de las Sentencias: Toda la naturaleza humana estaba en Adán, *per corpulentam substantiam*, á la cual iba anejo siempre el vicio de la concupiscencia ⁽¹⁾. Ya en su Comentario de las Sentencias se había abstenido Santo Tomás de seguir á su Maestro sobre este punto. Había encontrado para la fórmula, *per corpulentam substantiam*, otro sentido diverso del que le habían dado sus predecesores: Todos los hombres estaban en Adán, no solamente como en su principio puramente material, sino también como en su principio activo, dotado de una causalidad motriz eficiente ⁽²⁾. En la Suma contra los Gentiles se hace de nuevo cargo, y con toda claridad, de esta distinción.

De lo que precede, resulta de toda evidencia que el Doctor Angélico no ha tomado esta doctrina del Maestro de las Sentencias.

¿Se ha inspirado en San Anselmo? El Arzobispo de Cantorbery había empleado la expresión *velut in semine*. Afirmaba, sin precisar en qué sentido, que Cristo estuvo, *secundum semen*, en Abraham, David y los otros Patriarcas. Santo Tomás distingue dos elementos: el principio material y la virtud seminal. Y conforme á su doctrina, es falso decir que Cristo estaba en Adán, *secundum rationem seminalem* ⁽³⁾. La respuesta del Angélico Doctor se diferencia notablemente de la de San Anselmo, y no dudamos en reconocerla como suya personal.

4. *Razón de la culpabilidad que entraña el pecado original.* — Esta cuestión es idéntica á esta otra: ¿Cómo se salva en los niños la voluntariedad del pecado original? Algunos elementos de la respuesta dada por Santo Tomás se encuentran en San Anselmo, Pedro Lombardo y otros Doctores. Reconocen éstos que el pecado original es un efecto de la voluntad de Adán, que es voluntario, no á causa de un acto ejercido por la voluntad de los niños, sino únicamente á causa del acto puesto por la voluntad de Adán ⁽⁴⁾.

Sin embargo, éstas no eran más que afirmaciones preliminares. Queda-

(1) ALBERTO MAGNO, *Summa theologiae*, tract. XVII, qu. CXII (edic. Vivès), páginas 288-289.

(2) S. TOMÁS, in II *Sent.*, dist XXX, qu. II, art. II, ad. 1^o.

(3) Cfr. loc. cit. et *Summa contra Gent.*, l. IV, cap. LII, ad 4.

(4) S. ANSELMO, op. cit., cap. XXIII. — P. LOMBARDO, II, dist. XXX.

ban, sobre todo, por explicar y mostrar por qué título ese efecto de la voluntad de Adán, fuera en sí lo que fuere, podía ser voluntario de parte de sus descendientes.

La teoría de Santo Tomás nos conducía, finalmente, á esta proposición: Porque la voluntad de Adán *era* en realidad la voluntad misma de todos los hombres que habían de nacer de él. Y su explicación se basaba en la ley de la solidaridad, que hace que todos los miembros de un solo cuerpo compartan la misma responsabilidad que el principio motor que rige todo el cuerpo.

En mi opinión, la teoría de Santo Tomás, al menos en cuanto á la forma, no se encuentra en ninguno de sus predecesores. La explicación dada por Odón de Cambrai (+ 1113), de la que Alberto Magno toma también nota, entraña tal vez la misma idea de solidaridad⁽¹⁾; pero Santo Tomás ha hecho resaltar más esta idea, y la ha justificado, por lo que toca á la cuestión presente, en un paralelo muy apropiado. Hasta en esto ha dado á la teoría un sello enteramente personal.

Nos queda por examinar el sentido y el valor del principio de Porfirio, puesto en el umbral de la teoría tomista: *participatione speciei sunt plures homines velut unus homo*. ¿Diremos que este principio tiene un valor puramente lógico, y que Santo Tomás ha hecho recaer todo el problema de la transmisión del pecado original en la cuestión de los universales? ¿Ha tomado este principio en otro sentido que el que le daba Porfirio? No teniendo al presente á mi disposición los materiales que exige el examen de estas cuestiones, me creo en el deber de dejar para fecha ulterior su investigación.

C. La Suma contra los Gentiles y los Padres de la Iglesia.

Entre los Padres de la Iglesia, el primero que atrae nuestra atención es San Agustín. La mención que hace Santo Tomás en su obra del error de los Pelagianos, nos suscita inmediatamente la idea del Doctor de Hipona, el adversario de Pelagio y el campeón de la verdad en el siglo v. Además, por poco que se hayan leído las obras en que San Agustín combate á los Pelagianos, no se puede menos de recibir la impresión de que en más de uno de estos tres capítulos contra los Gentiles se hallan reminiscencias del gran Doctor.

Comprobemos el hecho.

1. *Existencia del pecado original*. — a) *Las pruebas*. La primera prue-

(1) Cfr. ALBERTO MAGNO, in II *Sent.*, dist. XXX, art. II. El Dominus Ebdoms, Episc. Cameracensis, no puede ser otro que Odon de Cambrai. Ebdoms es, sin duda, una errata de impresión ó de copista. — ODON DE CAMBRAI, *De Peccato originali*, l. II, Migne, PL., t. 160, col. 1083, 1085. Creemos tener buenas razones para admitir que la obra de Odon es independiente del tratado de S. Anselmo, y que ha sido compuesta hacia el año 1108.

ba de autoridad aducida por Santo Tomás se relaciona manifestamente con la prueba sacada del estado actual miserable del género humano. Lo que le da aquí un carácter y un alcance especial es el estar basada en la Sagrada Escritura. En el *Opus imperfectum contra Julianum* (l. VI), la réplica de San Agustín en el capítulo XXV presenta el mismo razonamiento. (Cfr. MIGNE, P. L., t. XLV, col. 1.559-1.561.)

Sería demasiado prolijo, cuando no demasiado enojoso, citar todos los pasajes en que San Agustín hace valer el texto de San Pablo (*ad Rom.*, V, 12) que ha suministrado á Santo Tomás apoyo para el segundo argumento. Creemos suficiente aportar las citas siguientes:

De Peccatorum meritis et Remissione, l. I, capítulos IX-XII. MIGNE, P. L., t. XLIV, col. 114-117. — *De nuptiis et concup.*, l. II, cap. XXVII. MIGNE, *ibid.*, col. 462-63. — *Opus imperfectum contra Julianum*, l. II, capítulos XXXVI-LXX. MIGNE, t. XLV, col. 1.156-1.172.

San Agustín recurre también al testimonio del Salmista, Salm. L, v. 6, primero en la citada obra *De Peccatorum meritis et Remissione*, l. I, cap. XXIV. MIGNE, t. XLIV, col. 129; después en el Comentario á los Salmos, *Enarrat. in Ps.* L, 10. MIGNE, P. L., t. XXXVI, col. 591-592, y en el *Sermo* CLXX, cap. III. MIGNE, *ibid.*, t. XXXVIII, col. 928-29.

En el lugar citado de la obra *De Peccatorum meritis et Remissione*, San Agustín aduce también la declaración de Job (cap. XIV). En otra parte nos advierte que era frecuente en San Jerónimo citar estos textos de la Escritura en favor del pecado original. (Cfr. *De Peccatorum meritis et Remissione*, l. III, cap. VII, *in fine*.)

Conviene hacer notar que todos estos argumentos tienen en Santo Tomás el mismo alcance que en San Agustín. Prueban el hecho de la existencia de un pecado de *propagación* y refutan la teoría de un pecado de *imitación* imaginada por Pelagio. Además, el razonamiento que Santo Tomás hace seguir á estos textos es el mismo que encontramos en San Agustín, y esto se evidencia de un modo particular respecto del texto del Salm. L, 6. Estos detalles no dejan duda sobre el origen agustiniano de estos pasajes en la *Suma* contra los Gentiles.

Esta es la primera conclusión. Tiene su apoyo en las consideraciones que siguen y que están conformes con el argumento, basado sobre el uso general en la Iglesia, de bautizar á los recién nacidos. Y no era otro, en efecto, el razonamiento que empleaba San Agustín para imponer silencio á los adversarios del dogma. Por lo que Santo Tomás no hace sino resumir aquí las ideas de San Agustín en *De Peccatorum meritis et Remissione* (l. I, capítulos XXXIV-XXXV. MIGNE, P. L., t. XLIV, col. 146-147, et cap. XVII). Reproduce, también en conformidad con San Agustín, la objeción por la cual los Pelagianos procuraban sustraerse al alcance del argumento. (Cfr. *Loc. cit.*, cap. XVIII. — *De Peccato originali*, capítulo XVII-XX.) La respuesta que da Santo Tomás, en parte está fundada en San Agustín, *De Peccatorum meritis et Remissione* (cap. XII, *in fine*),

y en parte es nueva: se relaciona con un pasaje del mismo Santo Tomás, *contra Gentiles* (l. III, capítulos XXV y XLIII).

Gustaba San Agustín de dar una prueba de razón sacada del estudio físico y moral del hombre, del hecho de sus miserias corporales y espirituales. (Cfr. *De Peccatorum meritis et Remissione*, l. I, capítulos XXXVI, XXXVIII. — *Opus imperfectum contra Julianum*, l. VI, cap. XXV; — *ibid.*, cap. V; *ibid.*, l. I, cap. LV. — *De Civitate Dei*, l. XXII, cap. XXII.) Estos pasajes y otros del mismo género deben ser mirados como la fuente de la introducción del capítulo LII, donde Santo Tomás se vale de la misma prueba. También en el segundo párrafo de este capítulo se ve la dependencia de Santo Tomás de los escritos de San Agustín. En efecto, aquellas palabras no hacen sino repetir la objeción de Pelagio que San Agustín evoca más de una vez. (V. *Opus imperfectum contra Julianum*, l. I, cap. LXXI. MIGNE, P. L., t. XLV, col. 1.094; — l. IV, cap. LX, y siguientes. MIGNE, *ibid.*, col. 1.375.

En la refutación que hace Santo Tomás se encuentran algunos elementos empleados también por San Agustín. El Doctor de Hipona también había opuesto á Julianio el hecho de la creación del hombre en el estado de rectitud y de perfección (Cfr., op. cit., l. IV, cap. XLIV); presentaba como razón la sabiduría, y más frecuentemente la justicia de Dios. (Cfr. *ibid.*, l. II, capítulos LXXXVII y LXXXIX.) No obstante, Santo Tomás ha introducido en la respuesta consideraciones nuevas: recurre á la Providencia divina, á la dignidad de la parte racional en el hombre. Pone particular empeño en hacer resaltar el alcance propio de este argumento. Alguna que otra vez lo caracteriza como un argumento solamente probable, pero que presenta, sin embargo, probabilidad suficiente para obtener un valor real: *Satis probabiliter*.

b) *Las objeciones*. — Ya hemos podido observar que Santo Tomás ha dispuesto las trece objeciones en perfecto orden lógico. Evidentemente nadie se gloriará de encontrar dichas objeciones en la misma forma y en la misma disposición en ninguno de los Padres de la Iglesia. Habrá de contentarse con hallar la idea que constituye el nervio de estos argumentos. Por lo que atañe á nuestro trabajo, creemos poder relacionar las seis primeras objeciones con los escritos de San Agustín de la siguiente manera:

- | | | | | |
|-----------|---|----------------|---|---|
| Arg. 1..) | { | Cfr. S. AUG... | { | <i>Opus imperf. contra Jul.</i> , l. IV, cap. XCV. |
| Arg. 2..) | | | | MIGNE, P. L., t. XLV, col. 1.394, 199 y sig.; — <i>Ibid.</i> , cap. CIV, col. 1.400. |
| Arg. 3. | { | Cfr. S. AUG... | { | <i>Contra Jul. Pelag.</i> , l. V, cap. XIV. MIGNE, |
| | | | | P. L., t. XLIV, col. 812. |
| Arg. 4. | { | Cfr. S. AUG... | { | <i>Ibid.</i> , cap. XV. MIGNE, col. 814; — <i>Contra</i> |
| | | | | <i>Jul. opus imperf.</i> , l. IV, cap. LXXXIX. MIGNE, loc. cit., col. 1.390; — <i>Ibid.</i> , l. VI, cap. XXII. MIGNE, col. 1.552-53. |

Arg. 5.. }
 Arg. 6.. } Cfr. S. AUG...

De perfect. justitiæ, cap. VI. MIGNE, P. L., t. XLIV, col. 297: «*Quomodo non potest homo sine peccato esse, voluntate an natura. Si natura, peccatum non est...*» — *De Nuptiis et concupisc.*, l. II, cap. VIII, n. 20: *Nam si semen ipsum nullum habet vitium...* lo que pretendía el adversario. — *Opus imperf. contra Jul.*, l. III, capítulos CXC y siguientes. MIGNE, l. c., col. 1.330.

La novena objeción, como el mismo Santo Tomás lo indica, está basada, en parte, en Dionisio Areopagita.

Es de notar que la respuesta de las seis primeras objeciones no reproduce generalmente el pensamiento de San Agustín. En estas respuestas Santo Tomás se ha inspirado en San Anselmo ó ha hecho obra personal (V. arriba). Sin embargo⁽¹⁾, algunas relaciones se pueden establecer entre estas respuestas y las miras de San Agustín en los pasajes antes citados.

2. *La noción del pecado original.* — Parece lo más verosímil admitir que para San Agustín el pecado original era el *reatus concupiscentiæ*. Sobre este punto Santo Tomás no ha seguido los pasos de San Agustín. Haremos observar, sin embargo, que la noción de justicia original se halla expresamente en el Doctor hiponense, *De peccatorum meritis et remissione* (l. II, cap. XXII). *Faciebat quippe hic ordo justitiæ...* En el capítulo XXIII llama á esta justicia *prima justitia*.

3-4. *Razón de la transmisión y de la culpabilidad.* — En San Agustín se encuentran los dos principios generales que forman la base de la teoría de Santo Tomás.

Razón de la transmisión: porque todos los hombres fueron en la persona de Adán un sólo hombre; *quia omnes ille unus erant*. Cfr. *De Peccatorum meritis et remiss.* (l. III, cap. VII, *in fine*. MIGNE, t. XLIV, col. 194). — *Opus imperf. contra Jul.* (l. IV, cap. CIV. MIGNE, t. XLV, col. 1.400-01). San Agustín declara que tomó ese principio de San Ambrosio. No será difícil probar que San Agustín, por este principio, ha afirmado la unidad física entre Adán y sus descendientes. Bajo este punto de vista, P. Lombardo explicó este principio en un sentido completamente material (II, *Dist.* XXX): «*Omnes enim ille unus homo fuerunt, id est, in eo materialiter erant. Manifestum est itaque omnes in Adam peccasse quasi in massa.*» En realidad P. Lombardo no ha justificado esta interpretación, y San Agustín, *De Peccat. meritis et remiss.* (loc. cit.) parece insinuar una explicación muy diferente: «*Siquidem in Adam omnes tunc peccaverunt,*

(1) Cfr. E. PORTALIÉ, art. *S. Augustin*, en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I, col. 2.396.

quando in ejus naturæ illa insita vi qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt.»

Razón de la culpabilidad: porque la voluntad de Adán era también la voluntad de sus descendientes. (Cfr. *Opus imperf. c. Julianum*, loc. cit.)

*
* *

Conocemos ya las fuentes de los tres capítulos que Santo Tomás ha consagrado en la Suma contra los Gentiles á la cuestión del pecado original y la medida en que el santo Doctor ha utilizado estas fuentes. Hemos visto que San Agustín y San Anselmo han sido sus principales guías é inspiradores. Sabemos también de qué manera Santo Tomás ha llegado á conocer la doctrina de estos dos santos Doctores. Sin duda ha podido tener un primer contacto con sus ideas, leyendo las obras de sus predecesores y de sus contemporáneos; mas, aparte de esto, está comprobado que ha hecho un estudio personal de San Agustín y de San Anselmo. No se contentó con recorrer el repertorio común de estas patruísticas; tuvo el espíritu suficientemente crítico y la voluntad bastante tenaz para afrontar y profundizar los *originalia*. Tenemos la convicción que las comparaciones y citas presentadas anteriormente deben de llevarnos necesariamente á esta conclusión. No es que pretendamos que Santo Tomás se haya inspirado precisamente en los textos de San Agustín, que hemos puesto de relieve más arriba. Estos textos no son sino algunos ejemplares de los muchos que se pudieran citar. Las ideas que los informan las hallamos esparcidas acá y allá en las diversas obras del Doctor de Hipona.

No nos es posible, sin embargo, dejar de notar á su vez la parte de trabajo personal y original que compete á Santo Tomás en estos tres capítulos. Bajo el punto de vista de la *forma*, Santo Tomás ha resumido hábilmente dilucidaciones á veces muy largas y dado á la idea una expresión más clara y más precisa: ha reducido y presentado las objeciones en su forma dialítica y condensado toda la materia en breve y sólida síntesis. Bajo el punto de vista de la *doctrina*, ó bien explica más clara y completamente una noción, ó bien termina y precisa una distinción, ó bien aun elabora una teoría fundada, allí donde sus predecesores no habían senta-
do sino principios.

En nuestra apreciación, la doctrina de la Suma contra los Gentiles es de una importancia capital en la evolución de la doctrina sobre el pecado original y en la obra de Santo Tomás sobre esta tan debatida cuestión.

FR. RAYMOND M. MARTIN, O. P.

Hawkesyard Priory, Rugeley (Inglaterra).



INTELLECTUALISTAS Y MÍSTICOS EN LA TEOLOGÍA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI

Vida cristiana y perfección espiritual.

Vistas las corrientes que llamamos mística é intelectualista, vamos á exponer algunos de los principales cargos que los intelectuales formulaban contra los místicos. Así se comprenderá mejor la importancia de estos problemas y se verá qué poco justo es acúdir sólo á los tópicos de ignorancia, envidia, malevolencia, etc., al historiar ciertas luchas, y que la razón no suele estar totalmente en ninguna de las partes contendientes.

Los intelectualistas miran sobre todo por la pureza de las fórmulas dogmáticas y por el prestigio de la jerarquía eclesiástica; los místicos, sin olvidar esas cosas, ansían una renovación de la vida cristiana. Para los primeros la Iglesia es sobre todo un cuerpo de doctrinas y una jerarquía fuertemente constituida; mientras para los segundos es más que nada la santificadora de los hombres. Estos puntos de vista no deben ser exclusivos, y realmente en los teólogos de entonces no lo eran. En nuestros días hemos visto á muchos modernistas é inmanentistas desear en la Iglesia católica menos dogmas y menos autoridad, y en cambio más vida religiosa. Los místicos no atacaban ningún dogma ni negaban la autoridad; pero sí echaban de menos el fervor en el pueblo y el celo en muchos miembros de la jerarquía eclesiástica. Eran unos descontentos y desasosegados; mientras los intelectualistas estaban bastante satisfechos y sólo les molestaban las novedades doctrinales y lo que pudiera disminuir en lo más mínimo los derechos y preeminencias de la autoridad eclesiástica. Los intelectualistas mostraban, sobre todo, celo por la pureza de la Fe; los místicos tenían especial celo por la salvación de las almas. Y así ponían el mismo ardor en combatir los vicios y la ignorancia religiosa que en combatir los errores, y aun se atrevían á poner el dedo en la llaga y

hablar de la negligencia y escándalos de muchos pastores. Los intelectualistas concebían el cristianismo de una manera un tanto aristocrática y esotérica; mientras los místicos deseaban llevar á todos al conocimiento más intenso posible de los misterios de la Religión.

Efectivamente; los místicos, escribiendo y predicando en lengua vulgar, no ya los rudimentos de la Religión, sino aun las cosas más subidas de la Mística, buscaban traer á todos, si pudiera ser, á un conocimiento y un amor profundos de Dios é introducirlos por el camino de la perfección. Esto, que á primera vista parece tan santo, les parecía á los intelectualistas desatinado. Ellos juzgaban que para el pueblo era suficiente un conocimiento rudimentario de las verdades de la Religión y guardar razonablemente los mandamientos. Y esto lo entendían, no sólo en el sentido de que los fieles pueden salvarse con esos conocimientos y esa vida cristiana, sino en el sentido de que no conviene enseñarles más, y de que otros conocimientos y otras perfecciones deben estar reservadas para el clero. Enseñar al pueblo cosas mayores creían que hacía inútil el ministerio eclesiástico y que llevaba al pueblo á tener en poco á los sacerdotes. Y pretender que todos los fieles hiciesen oración mental y comulgasen á menudo y quisiesen ser perfectos, les parecía que era con menoscabo del estado religioso, al cual debían estar reservadas tales espiritualidades; y con mucho daño de la república, en la cual conviene que haya todos los grados. Estas ideas tienen alguna conexión en el ambiente aristocrático que entonces dominaba, y los teólogos que las profesaban creían firmemente que los hechos las confirmaban.

Esta doctrina sin duda la profesaban muchos teólogos y aun el Santo Oficio. Ninguno las expuso con tanta energía y elocuencia como Melchor Cano. Oigámosle discurrir sobre el sábadó interior y espiritual de que hablan los místicos: «Toda esta doctrina del sábadó interior y espiritual es, ó cercana al dejamiento de los alumbrados ó sacada de sus libros. E uno de los errores de éstos fué é aún es hoy día, que los cristianos para ser perfectos no es menester que dejen las riquezas ni la libertad de la voluntad ni de los propios cuerpos, sino solamente *in praeparatione animi* contra lo que Nuestro Señor dijo: *Si vis perfectus esse, vade et vende*, etc. Sin duda, quien enseña camino de perfección común é general á todos los estados é promete tal sciencia é tal camino más sabe que Cristo Nuestro Señor, el cual no halló para la perfección de uno que había

guardado sus mandamientos desde su niñez, sino aquel: *Adhuc unum tibi deest: si vis perfectus esse vade et vende omnia quae habes*, etcétera; no dijo: *vade et ora mentaliter*, como estos nuevos maestros declaran: sino *vade et vende et da pauperibus*. E quien esto hace, no sólo se priva de la afición, ni sólo se priva de la posesión, sino de la propiedad: *sic Apostoli reliquerunt omnia non affectu solum, sed etiam effectum: sic primitivi ponebant omnia ad pedes Apostolorum*. E así el que sin voto de castidad, antes con estado de matrimonio; sin voto de obediencia, antes con libertad; sin voto de pobreza, antes con riquezas, solamente con preparación de el ánimo, halla camino ordinario para la perfección cristiana, es destructor de las religiones, es engañador de el pueblo é á una blasfemia de la sabiduría de Cristo, que á quien le pidió camino para la perfección, no le dió este tan común, tan real, tan descansado é seguro como los nuevos maestros lo hacen ⁽¹⁾. Otros muchos textos pudieran traerse, y en todos se expresa la misma idea, á saber: que los fieles no están llamados á la perfección, sino á una vida cristiana vulgar; que la perfección esta reservada á los que con votos profesan estado de perfección; que enseñar lo contrario es cosa de alumbrados y estragar la simplicidad y cristiandad del pueblo. Atribuyen á Cano haber predicado: el sastre sea buen sastre y el zapatero buen zapatero y déjense de esas contemplaciones; el caballero siga su rey á espada y capa ⁽²⁾. Valdés ya hemos visto que no quería la contemplación para las mujeres de los carpinteros, y por eso condenó al secuestro los libros que enseñaban en romance el arte de contemplar. Otros muchos opinaban lo mismo, pues las condenaciones de libros no se hacían sin parecer de teólogos.

Pero enfrente de éstos había otra legión, y las nuevas tendencias cada día tenían más adeptos. Se trataba de hacer vivir al pueblo una vida más conscientemente cristiana. Como principales promotores de este despertar de las conciencias, podemos considerar al Beato Juan de Avila, á San Ignacio de Loyola, á Fray Luis de Granada y á Carranza. Realmente formaban ya mayoría, y si no hubiera sido por la perturbación y confusión que produjo la aparición del protestantismo en nuestra patria, no encontrarían apenas

(1) Vid. Caballero. Vida de Melchor Cano, apéndice 58, pág. 576.

(2) P. Tablares en carta á San Ignacio de 10 de Febrero de 1556. *Litterae mixtae*, t. V, pág. 167.

eco sus contradictores. España estaba ya muy preparada, por la reforma de las regiones y de las costumbres públicas y por la difusión de libros espirituales, para un gran movimiento místico-religioso. Pero la aparición de algunas ráfagas de protestantismo en Valladolid y Sevilla hizo sospechar hasta de los más santos, y cualquiera que hablase de reforma y renovación se exponía á grandes contratiempos. Se hizo una pesquisa en forma de toda la literatura mística y se la proscribió como inficionada de los errores de los alumbrados. En estas circunstancias escribía Carranza á Fray Domingo de Soto: «Lo que se trata de los libros de Fray Luis, siento como lo del mío por el daño que se hace á la virtud, porque se enflaquece mucho y se acobardan las gentes, especialmente los flacos, de hacer cosa pública por la virtud. En todo el mundo es manifiesta la religión de Fray Luis de Granada é lo que ha edificado de vida é doctrina en toda España; y después de cinco años que andan sus libros con aprobación de todo el mundo, quieren dar pregon contra ellos. Ya comienza á decir la gente que hablando en devoción ó alguna consideración que parezca á ello, dirán que es herejía ⁽¹⁾.» Tal era la suspicacia contra los devotos.

El argumento sacado de la diferencia entre el estado común de los cristianos y el estado religioso, plantea una cuestión realmente grave y que tiene su raíz en el Evangelio. La Teología católica la tenía ya resuelta y no ciertamente en el sentido que le da Cano. Santo Tomás la trató hermosamente en la cuestión CXXXIV de la *Secunda Secundae*. Todos los cristianos están llamados á la perfección, porque todos están llamados al amor de Dios y del prójimo, en que consiste la perfección; pero no todos están en estado de perfección, porque no todos han profesado renunciar á los bienes de este mundo y á otras cosas que estorban de ordinario: no guardar lo esencial de la perfección, pero sí llegar á una perfección consumada. Por eso hacían muy bien hablando en general los que trabajaban porque todos los cristianos sin excepción se esforzasen por adelantar en la vida cristiana. Excluir á los cristianos seglares de la perfección es introducir dos cristianismos: uno como vulgar y otro aristocrático; pretender que la mente de Cristo fué hacer obligatorios todos sus consejos y exhortaciones, es convertir el cristianismo en una religión imposible para toda una sociedad y por lo

(1) Carta á Soto de 8 de Diciembre de 1558: en el tomo V de *Documentos inéditos para la historia de España*.

mismo utópica ó esotérica. Esto último han pretendido algunos modernos para desacreditar el cristianismo. Por lo mismo debemos atenernos á la interpretación del Evangelio que nos da la Teología católica. Ciertamente que no leemos que Nuestro Señor haya dicho: *Vade et ora mentaliter*; pero dijo: *Oportet semper orare et non deficere*, que es lo mismo. Y para conseguir esto aconsejaba dejar todas cosas, lo cual no quita que los que no tengan fuerza para tanto, hagan lo que puedan por tener oración. Este sería el sábado interior y continuo que deseaban los místicos ver celebrar á todos los cristianos.

Melchor Cano tenía por perjudiciales para la república estas tendencias místico-populares. Lo dice repetidas veces: «No se puede negar sino que tratar con el pueblo de este sábado espiritual é perpetuo, le ha de hacer daño, porque los populares hánse de ejercitar en la vida activa, ó todos ó, la mayor parte, so pena que la república se pierda é se pierdan muchas almas de los flacos, que se ensayaren para poner en plática esta doctrina. Porque en tanto que uno fuese Marta sino es por privilegio especial de Dios no es posible que tenga esta quietud é sabbatismo continuo: *Martha enim sollicita est et turbata erga plurima*. E también como para alcanzar esta holganza de sábado espiritual é perpetuo sea necesario todo el hombre é mucho tiempo é mucha atención é aun mucha soledad é desocupación de negocios, el día que pretendiese el pueblo alcanzar esta perfección é continua quietud en Dios, conviene que alce la mano ó en todo ó casi en todo de los ejercicios de la vida activa, como lo experimentamos en los alumbrados del reino de Toledo; que al punto que los hombres é mujeres pretendieron salir con este sábado interior, se dejaron de las obras exteriores propias de sus oficios, estados é familias. Porque es imposible humanamente é á lo ordinario cumplir con lo uno é con lo otro. Ca si todo con comodidad se pudiera hacer, no dijiera Nuestro Señor: *María optimam partem elegit*: parte, dijo, no todo, porque comúnmente cada cual ha de ir por su parte, el contemplativo é el activo. E si María bastara para ambas cosas sin perder su contemplación, no fuera bastante excusa la que Cristo dió de el dejarla sola á su hermana. De suerte que esta doctrina es perniciosa á la República é al común de las almas populares.»

No está mal esto; ahora que supone una cosa falsa, á saber: que los autores que él combate se olvidaban de las obligaciones propias de cada estado. En otra parte se muestra el gran teólogo

más equitativo. Dice Carranza: «¡Oh si entendiesen los hombres que granjería es para esto de acá descuidar de ello é cargar sus cuidados en Dios, etc.!» «Esta proposición, dice Melchor Cano, por las palabras que el auctor la dice, se platicó en el tiempo de los alumbrados que movidos por aquello de el psalmo: *Jacta super Deum curam tuam*, etc.; á é aquello de Sant Pablo: *omnem sollicitudinem vestram projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis*, dejando el cuidado de sus haciendas, é de sus casas é dejando á si mismos á Dios, merescieron en España nombre de dejados, á los cuales me acuerdo que solian apretar los católicos con aquello de Sant Pablo: *Qui suorum et maxime domesticorum curam non habet*, etc. Más el autor no sentirá esto, que es una teología de holgazanes, sino que erró en la propiedad del vocablo. E por nombre de descuido quiso quitar la solicitud é cuidado superfluo é no absolutamente el cuidado. Así que ésta se puede noctar por impropia é malsonante, aunque á tomar las palabras en el sentido que hacen, es escandalosa é errónea é tiene sabor de dejamiento ⁽¹⁾.»

Melchor Cano vió claramente que la holgazanería se iba extendiendo por España. El hecho es indudable, y trajo consigo la mendicidad, la vagancia, la vida callejera y picaresca y otros males que aún no hemos remediado del todo. Pero al asignar las causas se fija mucho en una bien secundaria y deja otras de carácter social y económico bastante más eficaces. Más influían en esta llaga social las ideas aristocráticas que tenían por ajeno á la ley de caballero el trabajo, la decadencia de la agricultura y de la industria, dejando á muchos sin ocupación, el exceso de privilegios y vinculaciones, la misma abundancia de instituciones á propósito para sostener la vida parasitaria, etc., etc. Pero para ver estas causas cerraban los ojos muchas conveniencias é intereses. Por la Mística, forzoso es confesar que pocos se harían holgazanes. Porque á los holgazanes no suele darles por la oración y el recogimiento, sino por vagabundear y divertirse. Cierto que en los círculos místicos algún tanto exagerados, llamados entonces de alumbrados, reinó la holganza. Lo dice el mismo Melchor, que sin duda lo vió siendo joven en pueblos del reino de Toledo; lo dice Fray Alonso de la Fuente, que lo observó en los pueblos de la baja Extremadura; lo dicen los mismos procesos. Pero estos son abusos

(1) Caballero, páginas 558, 575 y 599.

particulares de que no puede culparse á los grandes maestros espirituales, como no los culpamos ahora, porque alguno á título de oración abandone sus deberes. Por último, bien puede concederse, no que la Mística fomente la holgazanería y el abandono de los deberes, pero sí que modere el afán de las cosas temporales. ¿Sería esto un mal? ¿No dice el Evangelio tanto y más que los autores místicos?

Estas dos maneras tan distintas de concebir la vida y perfección cristiana transcenden á otros varios puntos que no deben olvidarse al estudiar la historia. Uno de los puntos en que claramente se nota es en la idea que cada partido se formaba de las cualidades y deberes de un Obispo. Para los unos resaltaba más en la dignidad de Obispo la cualidad de gran señor, que debía autorizar su persona con mucha servidumbre y aparato. La obligación de residir y enseñar al pueblo la entendían de una manera bastante ancha. Para los otros el Obispo era sobre todo Pastor, que debía autorizar su dignidad con vida apostólica, enseñanza al pueblo y grandes limosnas á los pobres. Como consecuencia, los primeros querían para los obispados á los hijos de la nobleza; los segundos, á los varones espirituales. Tal diferencia de criterio influía de una manera más ó menos inconsciente en todas las luchas y rivalidades. La misma división existía en las religiones antiguas. Los místicos querían más oración, más recogimiento, ayunos más rígidos, pobreza muy estrecha. Los otros, que solían llamar conventuales ó claustrales, entendían las cosas de una manera más moderada, daban mayor cabida al estudio y á la influencia social, y en cuestión de pobreza generalmente admitían la vida privada. La diferencia llegó á tal extremo, que las más de las Órdenes por estos tiempos se dividieron en dos: conventuales y reformados. La Orden de Predicadores se libró de la división; pero la diferencia de criterios existía desde los tiempos de la Claustra ⁽¹⁾. El argumento más explotado contra

(1) Declaración de Fray Pedro Serrano, del convento de Santo Tomás de Ávila, en el proceso de Carranza:

«A la catorce pregunta dijo que de muchos años á esta parte el dicho señor Arzobispo (Carranza), siendo religioso, y el dicho Padre maestro Fray Melchor Cano, siempre han sido diferentes y no amigos; teniendo el uno con el otro diferencias sobre las cosas y gobernación de la Orden, porque el dicho Padre maestro Fray Melchor Cano tiene por herejes á los teatinos y le ha este testigo oído decir que antes que muera espera ver un grave juicio sobre ellos; y así está mal con los hombres que parecen devotos. Y sobre estas opiniones está dividida toda la Orden de Santo Domingo; porque unos quieren

los místicos es que desdeñaban el estudio para dedicarse sólo á la oración, y se contentaban con una santa rusticidad. Melchor Cano toca con frecuencia este registro. La historia dominicana, sin embargo, da la victoria á los místicos, porque cuando dominaron sus tendencias fué cuando hubo más sabios. Pero hay que tener presente que la legislación dominicana hace una obligación sagrada del estudio, y bien puede ser que por esto las tendencias místicas no pudiesen ir tan allá, como en otras Órdenes. El candidato de los místicos contra Cano era el venerable varón Fray Pedro de Soto. Ciertamente que no era ningún partidario de una santa rusticidad.

Los místicos y las obras y ceremonias exteriores.

Otro de los cargos con más vehemencia formulados contra los místicos de que venimos hablando, es que despreciaban las obras y ceremonias exteriores. Dicen que profesaron esta doctrina los alumbrados; viniendo á sacarse en consecuencia que los místicos eran también alumbrados.

Los alumbrados, según Cano, se dispensaban de los preceptos de la Iglesia. «Los alumbrados, dice, persuadiéndose que eran varones espirituales, se daban por libertados de esta ley del sábado exterior é de las otras semejantes, porque no entendían que sin haberlo menester para sí estuviesen obligados, *nisi ratione scandali.*» Tampoco se apuraban por guardar los ayunos y abstinencias. «Á los alumbrados les pareció justa é razonable causa por recogerse veinte ó treinta días para sus ejercicios secretos, dejar de oír misa las fiestas, cuando lo podían hacer sin escándalo; otros que para la contemplación se hallaban más dispuestos, cenando un poco en Cuaresma é aun comiendo carne, lo tomaban por justa é razonable causa.» Á las ceremonias sensibles y obras corporales sólo les daban un valor relativo. «Los alumbrados de el reino de Toledo decían que la oración vocal é ceremonias é obras exteriores eran como medios para llegar á la oración mental é contemplación, é

mortificación, oración y recogimiento y penitencia, y otros piensan que está todo en estudiar y predicar; y por esta causa, como dicho tiene, los dichos señor Arzobispo de Toledo y Maestro Cano y demás se contradicen el uno al otro y están diferentes y no nada amigos, porque lo ha visto y tratado con ambos los dichos señor Arzobispo de Toledo y Maestro Cano.»

(Mir, *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús*, t. II, pág. 619.)

que alcanzado el fin, cesaban los medios porque ya no eran menester: Item que quien se detenía en estas cosas, era como quien se detenía en el camino é no llegaba al cabo de la jornada; también las llamaban ataduras.» Para ellos lo principal era la oración. «En los alumbrados vimos también esta mucha oración, tanto que las mujeres é los hombres hacían notables faltas á sus oficios por orar.» De la oración lo esperaban todo, pues «en todas las cosas humanas é divinas consultando por sí mismos á Dios por el don de consejo que todos los justos tienen, pensaban ser alumbrados de el Espíritu Santo en todas sus consultas; é assí en efecto é plática excluían el consejo de los hombres doctos, ó á lo menos teníanlo por impertinente ⁽¹⁾.»

Tales doctrinas atribuye Melchor Cano á los alumbrados del reino de Toledo, que son los primeros que en España llevaron esta denominación. Dificil es saber hasta qué punto se interpreta con fidelidad su pensamiento. La prevención tergiversaba bastante las cosas de los místicos. Es muy posible que se tomaran como proposiciones absolutas lo que los llamados alumbrados admitirían en ciertas circunstancias ó grados de oración; es posible asimismo que se anuncien como doctrinas generales, equivocaciones ó idiosincrasias de algunos. Estos movimientos místico-populares eran mal vistos y mal interpretados. Hay alguna contradicción en las cosas que se dicen de ellos. Si tenían en poco la misa, y en general el culto externo, ¿cómo se dice que abandonaban sus obligaciones por tanto ir á misa y por tanto frecuentar los Sacramentos? Si despreciaban la mortificación corporal, ¿cómo se afirma que comenzó la secta con grandes ayunos y abstinencias? Cuanto más se mira el asunto, mejor se comprende que los alumbrados no pasaban de ser devotos algún tanto cándidos ó exagerados. Por eso se puede observar que el Santo Oficio siempre tardó años en meterse con ellos y guardó una actitud expectante y reservada, excepto cuando asomó el peligro protestante. Señal de que al exterior los alumbrados parecían católicos fervorosos.

Pero dejando aparte los llamados alumbrados, ¿puede acusarse con razón á los autores espirituales de que despreciaban los ayunos y ceremonias exteriores? Absurda es la acusación y va contra la evidencia. Los aludidos en estas acusaciones son principalmente

(1) Caballero, páginas 572, 573, 593, 598 y en otras varias.

Carranza, Fray Luis de Granada y el Beato Juan de Ávila. ¿Y cómo decir que despreciaban los ayunos los que es ciertísimo que guardaban grandes y prolongadas abstinencias? ¿Y cómo iban á despreciarlos si están ahí sus obras para animarnos al ayuno y abstinencia con un rigor que espanta nuestra flaqueza? Se acusa también de despreciar la misa y las ceremonias sensibles á los que tantos esfuerzos emplearon en enseñar la manera de oír la misa con fruto, de rezar el Oficio con devoción, de practicar con espíritu las ceremonias exteriores. Leyendo las obras de estos santos varones, lo que menos puede ocurrírsele á nadie es que desprecien las ceremonias y obras exteriores. Lo que más veces se nos ocurre es que piden demasiado para nuestra tibieza. Lo que pasaba es que tenían en mucho la oración, que no se cansaban de cantar sus alabanzas y exhortar á todos á tenerla. En esto se pretendió ver el espíritu de los alumbrados con todas las demás doctrinas que se les atribuían. Y para demostrarlo se saca de quicio cualquier frase aislada.

La superioridad de la vida contemplativa sobre la activa era doctrina común en los teólogos, y lo mismo la mayor perfección de los actos pertenecientes á las virtudes teologales y á la virtud de la religión. En esto, en definitiva, no decían otra cosa que lo que había dicho Santo Tomás ⁽¹⁾. Alguna frase hiperbólica ó alguna exageración de propagandista no merece tenerse en cuenta. Quienes habían tomado á pecho hacer popular y doméstica la meditación, natural era que ponderasen sus excelencias y sus frutos. Al fin triunfaron porque decían la verdad, y ya pudo Santa Teresa hablar admirablemente de las ventajas y dulzuras de la oración sin que sus libros fuesen condenados, como los de estos místicos, por contener doctrinas de alumbrados.

La acusación de alumbrado se lanzaba en estos tiempos contra todos los que trataban de mucha oración y recogimiento. Todos los jefes de reformas, como San Juan de la Cruz y San Pedro de Alcántara, fueron sambenitados con este epíteto. Los jesuitas, en general, fueron acusados con más insistencia; aquí se fijaban, sobre todo, en el hecho de no imponer sus leyes como obligatorios más ayunos que los de la Iglesia, ni tener tampoco rezo coral y solemne del Oficio divino. Eran, en efecto, dos novedades en la legisla-

(1) *Secunda Secundae*, Q. LXXXIII y CLXXXII.

ción canónico-religiosa. Como fundadas en razones de orden práctico bien podían otros impugnarlas con razones del mismo orden y tener estas innovaciones por inconvenientes y menos perfectas que la legislación anterior. Cosas son esas que se podían y se pueden discutir. En lo que no estaban acertados es en buscar á esta legislación raíz sospechosa; es decir, profesar los errores de los alumbrados. En esto maliciaban sin razón y tenían á la mano el desengaño. Entre las reglas que pone San Ignacio en sus Ejercicios para sentir con la Iglesia están las siguientes: «La tercera, alabar el oír misa a menudo, asimismo cantos, salmos y largas oraciones en la iglesia y fuera della. Asimismo horas ordenadas á tiempo destinado para todo Oficio divino y para toda oración y todas horas canónicas.» «La séptima, alabar constituciones cerca ayunos y abstinencias, así como de Cuaresma, cuatro témporas, vigiliass, viernes y sábados; asimismo penitencias, no solamente internas, mas aun externas.» Á la vista está que San Ignacio apreciaba todas estas cosas. Si no puso en la Compañía la legislación vigente en las demás Órdenes fué porque creyó preferible dar más importancia á otras cosas. Podrá alguno discutir el acierto, y aun parecerle que dentro de sus propósitos fué demasiado lejos; pero la rectitud de principios y de intención está bien clara.

Sin embargo, el rigor del ayuno y abstinencia iba á menos; algunos Confesores y Predicadores tenían opiniones demasiado anchas en comparación de lo que venía observándose. También la solemnidad de los Oficios divinos se posponía á otras cosas. Melchor Cano da la voz de alarma contra esta relajación. Pero en esto tenían muchos la culpa: los tibios con su tibieza, los que tenían las ideas de Cano por favorecer al estudio, y los místicos por tener más tiempo para el apostolado, todos influían algo en la decadencia. Algunas de las reformas de religiosos restablecieron el rigor; pero en definitiva se fué á menos, como nos lo prueba la situación presente. En el siglo xvi comenzó esa piedad, que se distingue más por la actividad intensa, febril, que no por el recogimiento y las observancias monásticas. Discutir el pro y el contra no es cosa tan hacedera. Muchos son los que creen que en nuestros tiempos aún la gente de celo se mueve demasiado, y ora poco, y que con este modo de vida se forman más neurasténicos que contemplativos. Oigamos un párrafo de Melchor Cano que tiene mucha aplicación á nuestro tiempo. Decía Carranza al folio 417: «Si el ayuno impidiese otra obra mejor, como son las obras de misericordia, ó pedricar, ó

oir confesiones, ó enseñar de palabra, ó por escripto, se ha de dejar el ayuno, impediendo otra mejor obra.» Á lo cual replica Cano: «Esta proposición da una demarcada licencia al pueblo cristiano. É puede hacer peligro á muchos que en los tiempos de agora *sunt amantes seipsos*: é regalan mucho su carne, *aunque de título é nombre se llaman santos*. Cuando las obras de misericordia me competen de mi estado é yo no me entrometo en ellas, como algunos agora lo hacen por granjeria, é cuando el trabajo es tal, que no se puede cómodamente ayunar, entonces es verdad lo que el auctor aquí dice. Lo mesmo se entiende de el predicar é oir confesiones, porque Predicadores é Confesores hay que no solamente importan á la Iglesia sus sermones é confesiones, pero sería gran beneficio carecer dellos; y éstos, si place á Dios, serán los primeros que se ternán por excusados del ayuno. También hay Confesores que sin haber necesidad toman á destajo el confesar de la mañana á la noche y esto cada día, porque muchas mujercillas ociosas han dado en confesiones cotidianas; é como quedan cansados, fácilmente se les representa que han de cenar por la labor del día. Al mesmo son bailan muchos que los habrá de castigar la República porque escriben libros de doctrina cristiana sin ningún término, é pretenden excusarse del ayuno con haber hecho mala obra á la Iglesia con sus escripturas. Otros que no son para predicar ni escribir ni tienen tales alientos, nunca cierran la boca enseñando de palabra é discurriendo de casa en casa. Dánse también por excusados los lectores de Artes é Teologia; hácese delicados hartos dellos é cansados de sus lecciones, é fácilmente se prometen que les conviene cenar. É como el pueblo vea á los Predicadores, Confesores, lectores, enseñadores, escriptores, remisos en el ayunar é que tan liberalmente dispensan consigo mesmos, bien se vee que ha de dar al traste con el ayuno.»

Efectivamente así ha sido. Pero también se ve que no tuvieron la culpa toda los tildados de alumbrados; antes éstos trabajaron por contener la corriente.

Los peligros de la vida espiritual.

La oración y meditación son de suyo actos espirituales muy conformes á la naturaleza humana. No se ve por lo mismo que puedan hacer daño á nadie, á no ser que intervenga algún factor extraño ó se exija á la naturaleza un esfuerzo desproporcionado. Y en tales

casos no puede culparse á la oración mental de lo que procede de otras causas.

Sin embargo, una de las razones de prohibir los libros en romance, fué por creer que eran causa de alumbramientos. Todos los libros espirituales de estos tiempos hablan del asunto; unos para poner miedo, otros para quitarlo. Los que combatían estas corrientes populares, tenían siempre á la mano los desvarios más ó menos reales de los alumbrados; los místicos traían á su favor la santidad de lo que defendían. La más elocuente defensa de la vida espiritual y la mejor respuesta á todas las objeciones es el *Sermón en los escándalos ó caídas públicas*, del venerable Fray Luis de Granada. El P. Báñez y Fray Luis de León, en sus respectivos prólogos á la *Vida de Santa Teresa*, procuran deshacer estos temores y poner las cosas en su lugar; y la misma Santa, en el capítulo VIII de esta obra y en otras partes, aboga admirablemente por la causa. Pero había un hecho que siempre venía á comprometer el buen éxito de las aspiraciones místicas, y eran el gran número de engaños é ilusiones que por doquier brotaban. «Han sido tantas las personas, dice el P. Rivadeneira, que han brotado en breve tiempo y salido con nuevas invenciones y artificios para engañar al mundo so capa y color de santidad, y tales las revelaciones que han fingido, y las llagas que han pintado y representado en su cuerpo..., que con razón se puede tener esto por un género de tribulación terrible.» «Cierto es maravilla que en un mismo tiempo hayan salido tantas mujeres llagadas y engañadas en diversas partes, que parece que algún espíritu de ilusión anda suelto y desencadenado y que en la gente hay mucho aparejo para ser engañada ⁽¹⁾.» «No sé cuál revelación, dice el Dr. Pérez de Valdivia, ni arrobamiento ni cosa á este tono es segura. De arrobamientos y revelaciones están algunos tan escarmentados y con tantas razones por las experiencias que se han visto y cada día se ven..., que tiemblan de probar las que acaso se ofrecen. Como ya tengo dicho, digo verdad que han pasado por mis manos muchas cosas destas: por la mayor parte he salido escarmentado y lastimado ⁽²⁾.»

No se puede negar el hecho de que ocurrían alumbramientos y desvarios. En general, entonces se buscaba la raíz en la malicia

(1) *Tratado de la tribulación*, cap. XV.

(2) *Aviso de gente recogida*, cap. XXI.

y soberbia de las personas que salían con tales revelaciones ó veían en esto una intervención del demonio. No cabe dudar que pueda ser esta la causa y que á veces lo fué de hecho; pero los más de los casos, y algunos de los más sonados, se pueden explicar de otra manera. En aquel ambiente de entusiasmo y ardor místico había un medio propicio para dar carácter milagroso á cosas bien naturales, y la comunicación mutua de los pretendidos favores podía dar origen, sobre todo entre mujeres, á creerse muchas favorecidas. Así salía una histérica, como la famosísima Francisca Hernández⁽¹⁾; se cree santa y profetisa; la creen y la siguen otras; no faltan Confesores cándidos ó apasionados que las defienden, y con eso ya tenemos toda una secta de alumbrados, según decían entonces. El caso se repite varias veces. Esta manera de entender las cosas compagina mejor los datos de la historia. Así se concibe que parecieran santos y tuvieran muchas cosas buenas los llamados alumbrados, y que, sin embargo, al fin sus extravagancias merecieran ser reprimidas. Así se salva la buena fe de los que defendían tales tendencias y se explica el justo celo con que otros las combatieron. Así se entiende perfectamente porqué algunos santos, cuando al principio de su conversión se entregaban á ejercicios algún tanto extremos y llamativos, eran confundidos con los alumbrados.

Había una manía que daba mucho en rostro á las personas de seso, y era la facilidad en pregonar las virtudes y santidad de las personas que aún vivían. Esto era una tentación, y á la vez hacía el escándalo mayor cuando resultaba todo falso. Ejemplos claros son los de Magdalena de la Cruz y de la famosa Priora de la Anunciada, de Lisboa. Melchor Cano repetidas veces recrimina esta manía de mutuamente beatificarse y predicarse por santos, y como él ciertamente sabía que algunos de los alabados no lo eran, se concibe que pusiera en cuarentena la santidad de los que no conocía. El P. Báñez, después de censurar á los que «espantan las almas que van por el camino de oración y perfección, diciendo que son caminos peligrosos y singularidades y que lo más seguro es un camino llano, común y carretero», añade: «He dicho esto, no para que luego canonicemos á los que nos parece van por camino de contemplación; que este es otro extremo del mundo y solapada per-

(1) Perteneció al grupo de los de Toledo. El extracto de su proceso ha sido publicado por Böhmer: *Franziska Hernández und Fray Franzisco Ortiz*, Leipzig, MDCCCLXV.

secución de la virtud, santificar luego á los que tienen especie de ella. Porque á ellos les dan motivo de vanagloria y á la virtud no hacen mucha honra, antes la ponen en lugar peligroso; porque cuando los que fueron tan alabados cayeron, más detrimento padece el honor de la virtud, que si nunca fueran tan estimados; y así tengo por tentación del demonio estos encarecimientos de la santidad de los que viven en este mundo.» Por eso la Iglesia ha prohibido publicar milagros y revelaciones sin una licencia especial. Y todavía hay que añadir que á veces se concede con demasiada facilidad ⁽¹⁾.

El hecho, pues, de las ilusiones de los que se dedicaban á la contemplación era cierto y frecuente. Pero para remediar esto no era necesario suprimir la contemplación para el pueblo y las mujeres, como querían algunos teólogos, sino que bastaba quitar la raíz respectiva, fuera soberbia, flaqueza de cabeza ó alguna enfermedad psíquica. También convenía la moderación en todo. En este tiempo, sin embargo, se cometían grandes excesos y singularidades; y lo extraño no es que algunos tuviesen flaquezas de cabeza, sino que no llegasen á perder la vida. Parece que creían que cuanto más, mejor, y, sin embargo, nuestra pobre naturaleza no lo resiste todo. El mismo San Ignacio confesó de sí que aprendió á acertar errando, y á San Juan de Dios tuvo que imponerle moderación el Beato Juan de Ávila. En general, podemos decir que medían las cosas por la grandeza de sus deseos, no por sus fuerzas; y así se concibe que si por luz divina ó prudencia humana no corregían sus excesos, cayesen en grandes inconvenientes.

Una de las cosas más acusadas de causar perturbaciones y alumbraamientos fueron los Ejercicios de San Ignacio de Loyola. Fray Alonso de la Fuente los considera como un arte de magia que dejaba desatinadas y endiabladas á las mujeres que los hacían. En las mujeres de Alcalá también causaron perturbaciones los Ejercicios dados por el mismo San Ignacio. Otros varios casos hallamos en que oímos la misma acusación. Entonces se acudió á la explicación corriente: que eran cosa de alumbrados. ¿Qué explicación dar? ¿Ó hemos de negar el hecho y decir, como dice Menéndez y Pelayo

(1) Recientemente se ha publicado en Zaragoza la vida de una monja cuya santidad está oficialmente negada. Por lo que tengo oído á unos y á otros, mi parecer es que la monja era realmente buena y simpática, pero histérica. Por consiguiente, sus cosas extraordinarias no eran sobrenaturales.

de Fray Alonso, que es flaqueza de magín de los adversarios de los Ejercicios? Á mi juicio, el hecho ño se puede negar. La explicación está en que los Ejercicios, tal cual los enseñó San Ignacio, son una carga excesiva para muchos hombres y para todas las mujeres. Esto se olvidó muchas veces en la práctica y de ahí las perturbaciones. No hace falta otra magia ni más alumbrados. Ya comprendieron entonces algunos que los Ejercicios, aunque buenos, no eran para todos; Santo Tomás de Villanueva dijo que «los Ejercicios le parecían bien, porque los había visto; pero que no son sino para muy pocos». El mismo San Ignacio lo dice: «La décimaoctava (Annotación), según la disposición de las personas que quieren tomar Ejercicios espirituales, es á saber: según que tienen edad, letras ó ingenio, se han de aplicar los tales Ejercicios; porque no se den á quien es rudo ó de poca complexión cosas que no pueda descansadamente llevar y aprovecharse con ellas» ⁽¹⁾. Esta advertencia está bien; pero sin duda muchos se equivocaban al calcular las fuerzas del ejercitante, y de ahí ciertas perturbaciones psíquicas que algunos malamente interpretaban como favores divinos. Y de esta equivocación no parece estar del todo libre el mismo San Ignacio.

No digo esto porque sea mi intención juzgar el libro de los Ejercicios. Aquí lo que tuvo importancia fué la Institución, no el libro. Pero muchos han formulado grandes cargos contra los Ejercicios, tal cual se practicaban al principio, y para contestarles no suelen emplearse más que las palabras ignorancia, envidia y otras parecidas á las que Menéndez y Pelayo emplea contra Fray Alonso de la Fuente. Y la ignorancia está en los que así contestan, creyendo que sin duda los Ejercicios entonces eran cosa tan sencilla como ahora. Precisamente el no ser los Ejercicios que ahora se hacen casi ni simulacro de lo que fueron, prueba bastante en favor de los que no consideraban aquello cosa bastante acertada. En definitiva, nadie negará que los Ejercicios con la duración, aislamiento, número de meditaciones, ayunos, posturas, etc., etc., que encarga San Ignacio, son carga insoportable para muchos, en particular para las mujeres, y que pueden hacer daño. Y así no se puede negar como quiera la verdad de ciertos hechos. Y más: que algunos de los que

(1) Véase en los *Ejercicios Espirituales* la anotación entera. En algunas instrucciones particulares á sus hijos aun está el Santo más terminante.

se dedicaron á dar Ejercicios hay indicios vehementes de que eran imprudentes, exaltados y aun neuróticos. Se dirá que fueron casos contados aquéllos en que se faltó á la discreción; esto basta para que no sea mera flaqueza de magia la afirmación de algunos autores.

Se ve que esta cuestión de alumbrados, de místicos y de sus adversarios es bastante compleja; y que si en general se puede decir que prevalecieron las tendencias místicas, fué quitando no pocas exageraciones, sin las cuales tal vez muchos no las hubieran combatido. Porque en el fragor de la pelea siempre se va algo más allá de lo que se intentaba al principio.

FRAY E. COLUNGA, O. P.

(Concluirá).



EL "DISCURSO SOBRE EL MÉTODO,, DE LA FILOSOFÍA CATÓLICA

(Continuación.)

VALOR DE LAS FILOSOFÍAS NO TOMISTAS

Luego la Iglesia, en virtud del «Motu proprio» *Doctoris Angelici*, declara perniciosa ó inútil la Filosofía de San Agustín, la de San Anselmo, la de San Buenaventura, no digamos la de Lulio, Escoto, Vives, Suárez, Descartes y Malebranche. Luego nada hicieron por la Filosofía Platón y Plotino, que no fueron tomistas ni aristotélicos. Luego es imposible que en la Filosofía moderna hallemos cosa aprovechable.

Claro está que semejantes consecuencias no se infieren de la resolución pontificia que comentamos.

Desde luego que si, á juicio de la Iglesia, la Filosofía de Santo Tomás es en sus tesis fundamentales la verdadera, las filosofías que estén con ella en contradicción en las mismas tesis fundamentales precisamente son, sin duda ninguna, falsas. Es consecuencia ineludible. A una tesis verdadera sólo se puede oponer una tesis falsa. A una tesis falsa se puede oponer otra tesis falsa, y á una probable otra que igualmente lo sea; mas nunca se puede oponer una tesis verdadera á otra verdadera, so pena de que falle ese juicio del pensamiento que se llama principio de contradicción. Por consiguiente, si el juicio de la Iglesia vale, hay que dar por definitivamente fracasados los seculares conatos de constituir ó constituida afianzar una Filosofía católica opuesta á la de Santo Tomás en tesis de importancia. Si vale el juicio de la Iglesia (y es justo que entre católicos al menos valga contra todo otro juicio y parecer, sea de quien fuere y cueste lo que costare), esas dos grandes escuelas, el escotismo y el molino-suarismo como tales, es decir, como opuestas á la Filosofía de Santo Tomás ó de ella diver-

gentes, perecieron para siempre. Que la esencia se distingue realmente de la existencia en las criaturas; que el ente no se predica unívocamente de las criaturas y de Dios; que la materia mediante la cantidad es el principio de individuación, esto es, de la distinción numérica, y que, por consiguiente, en los espíritus puros no puede haber varios individuos dentro de la misma especie; que el alma humana es forma substancial del cuerpo, le da no sólo el sér de vida, sino el sér corpóreo; que nuestro entendimiento no conoce directamente los singulares; que no vale ninguna de las pruebas *à priori* de la existencia de Dios, y que valen las cinco *à posteriori* las que alega Santo Tomás; que ningún agente creado puede influir en el sér de ningún efecto, «nisi motione accepta á prima causa»... estas y las demás tesis por el estilo, acerca de las cuales se ha discutido tanto, si hay obediencia á la Santa Sede, entre católicos deben quedar en adelante fuera de toda discusión, porque están comprendidas en el número de «afirmaciones mayores» de Filosofía tomista, acerca de las cuales ya no es lícito disputar: *De quibus in utramque partem disputare non licet*.

De igual suerte deberían perecer, á juicio de la Iglesia, si no estuviesen muertos ya, el lulismo, el vivismo, el cartesianismo y el rosminianismo y demás sistemas de Filosofía, cristianos en la intención de sus autores cuando menos, pero opuestos al de Santo Tomás en puntos de importancia.

Y si esto se dice de los sistemas ortodoxos, con mayor razón hay que decir lo propio de los sistemas heterodoxos. La Filosofía, la verdadera Filosofía, no ha de buscarse en los filósofos modernos, ni ha de buscarse su verdadero complemento en los puntos en que los filósofos, modernos ó antiguos, difieren del angélico Doctor. En tales puntos hay sencillamente, á juicio de la Iglesia, lamentables equivocaciones. Tal es la conclusión legítima de aquellas palabras, ya citadas: «Nam quæ in philosophia Sancti Thomæ sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit.»

No se sigue, sin embargo, de aquí que haya sido inútil la obra filosófica de San Agustín, San Anselmo, San Buenaventura, Platón y demás santos y filósofos. ¿Cómo ha de seguirse si, como hemos probado, la Filosofía de Santo Tomás es la expresión de cuanto hay de aceptable en las Filosofías anteriores? Plácenos reproducir en este lugar la contestación que la Universidad de Salamanca dió

en el siglo xvii ante el Consejo del Rey á los que pretendían derribar, alegando esta y otras dificultades por el estilo, el juramento que aquel centro docente hizo de seguir á Santo Tomás. La dificultad la resume de esta manera:

«Oponen lo segundo, que este juramento es injurioso á San Buenaventura, y á la religión de San Francisco, pues se pone límite á la defensa pública de su doctrina; y no hay duda sino que San Buenaventura es tan gran Doctor de la Iglesia como Santo Tomás, y que tiene tan exageradas alabanzas en su favor de Concilios y Pontífices. También este juramento tiene envuelta suma ingratitud y feo desagradecimiento á los Príncipes de los escolásticos, que todos han sido de la religión de San Francisco, pues Santo Tomás tomó tantas cuestiones de Alejandro de Alés, su maestro; y los escolásticos y nominales tienen su fuente y principio en la misma Religión. Luego juramento que obliga á ingratitud, desterrando y desechando á los primeros benefactores, fundadores de las ciencias, es inválido é ilícito.» Y contesta la Universidad: «¿Cómo puede decirse que los santos se agravan con la elección de Santo Tomás, pues en él se halla lo mejor de los Padres antiguos y Doctores modernos? Bien lo demuestra la Catena Aúrea que compuso de las sentencias de los Padres que en diversas partes había leído y las tenía de memoria. Bien se ve en las cuestiones y artículos, donde cita los autores de sus conclusiones, ó ellas son la mente de la antigüedad. Muchas veces verá, quien repare en ello, que la resolución de la cuestión aún no se la atribuye á sí, sino dice: respondo que San Agustín enseña en esta materia...; y lo mismo usa con otros Padres, y, supuesta la sentencia, responde á los argumentos luego. No se hallará que defienda alguna opinión opuesta á algún Santo Padre sin que tenga de su parte no uno, sino número de ellos, y entonces da por muy probable lo que siente el primero; de que hay muchos ejemplos en el tratado *de Opere sex dierum*, en la primera parte. Lo mismo decimos de los primeros Doctores escolásticos que precedieron al Santo, Alejandro de Ales, Alberto Magno, San Buenaventura, Doctor de la Iglesia, que concurrieron en un tiempo; con ellos comunicó Santo Tomás, disputó, respondió á sus argumentos, que le sirvió grandemente para salir consumadísimo teólogo, ayudado de la divina gracia, que realzó su grande entendimiento, con el cual dispuso la suma de la Teología, en que recogió lo acendrado de sus concurrentes con tal destreza y magisterio, que todas las Universidades y Estudios generales le señalaron Cáte-

dra, no señalándola para ninguno de los tres que dijimos. No por otra razón, sino porque en Santo Tomás tienen lo mejor de lo que escribieron y enseñaron aquellos tres doctísimos varones primeros... Con ser el Maestro de las Sentencias tan erudito y tan sabio, le llevó Santo Tomás los discípulos: pues si se cotejan los intérpretes del uno y del otro; echaráse de ver que es muy poca la distancia ó ninguna. Fuera de la Escritura Sagrada, de ningún Doctor ni autor, ha habido tantas y tan diversas impresiones como de la Suma Teológica de Santo Tomás. De donde con facilidad se concluye que Santo Tomás sustituye y es lugarteniente de los Santos Padres y Escolásticos de glorioso nombre, y que sus libros son los que han de tener los estudiantes por guía; porque encierran lo mejor de las doctrinas de los primeros Escolásticos que precedieron al Santo.»

Y más adelante:

«Todos los Maestros que la objeción refiere, si fueron Maestros de Santo Tomás enseñándole alguna verdad, quedan con este juramento honrados; pues se jura defender sus doctrinas verdaderas defendiendo las que Santo Tomás aprendió de ellos, pues todas son unas mismas. Mas si lo que le enseñaron fué falso ó menos aparente ó probable, hicieron gran daño al entendimiento del discípulo y por eso no se les debe dar las gracias. No incurre, pues, la Universidad nota de ingratitud por no obligar á sus Maestros á defender las doctrinas de los tales Doctores Escolásticos, Scotistas y Nominales que se oponen con las de Santo Tomás, por tenerlas por falsas ó menos probables» (1).

En Santo Tomás tienen «lo mejor de lo que escribieron y enseñaron» los filósofos anteriores y contemporáneos. Santo Tomás «sustituye y es lugarteniente» de los otros filósofos. Todos quedan honrados, pues se jura «defender sus doctrinas verdaderas, defendiendo las de Santo Tomás, que aprendió de ellos, pues todas son unas mismas». Mas si lo que le enseñaron fué falso ó menos probable, «por eso no se les debe dar gracias».

Y lo mismo cabe decir con respecto á los filósofos posteriores.

(1) *Por la Universidad de Salamanca y las sagradas religiones de Santo Domingo y San Agustín. Sobre la confirmación y del estatuto y juramento de enseñar y leer las doctrinas de San Agustín y Santo Tomás y no contra ellas*, números 90 y 99. Biblioteca de la Universidad de Salamanca, salón de manuscritos, Est. 4, cap. 2.º, núm. 1.º Gracias al Padre Getino, que tan al detalle conoce las cosas de aquella Universidad, hemos podido haber pronto, á las manos, este precioso documento.

Hay aquí una gran equivocación, y es la de pensar que para que uno sea original en Filosofía, es necesario que se aparte de lo que han dicho sus predecesores, y allí donde se aparta, se pretende ver la originalidad. La de Escoto, según esto, estará en haberse apartado de Santo Tomás en la cuestión de la esencia y de la existencia, en la de la univocidad del ente, en la del principio de individuación, etc. La de Raimundo Lulio, en haber soñado con una ciencia que nunca cupo en la cabeza de Santo Tomás ni en la cabeza de Escoto, y que pugna con los principios de aquellos Doctores; la originalidad de Suárez en haber impugnado la premoción física y la tesis de la distinción real entre la esencia y la existencia. Kant es muy original, porque se aparta, no de esta ó aquella escuela, sino de todos los filósofos precedentes; y Bergson es más original todavía, porque no sólo se aparta de toda la Filosofía precedente, sino de los principios fundamentales de la razón y de la metafísica que ellos natural y espontáneamente engendran ⁽¹⁾. Por esta razón se quiere ver en el filósofo francés el único y el solo filósofo. Si fuera de otra manera; si Escoto, y con Escoto Suárez y Lulio, no se apartaran en nada de Santo Tomás, sobreentenderían algunos en este hecho una nota que les habría privado de toda originalidad. Kant y Bergson no merecían ser nombrados, si fuesen un poco más sensatos. Esto es una gran equivocación. Victoria es buen discípulo de Santo Tomás; ¿y dejó por eso de ser, como hoy todo el mundo reconoce, el verdadero fundador del Derecho internacional? ⁽²⁾. En un argumento de la Suma dice Melchor Cano que está cuanto él escribió de lugares teológicos; y ¿no tendrá Melchor Cano originalidad? Báñez, Álvarez y Lemos aprendieron en Santo Tomás las tesis acerca de la acción de Dios en las criaturas que habían de oponer al molinismo; y ¿se dirá por eso que aquellos insignes varones, á quienes calificaba de «pensadores profundos» Leibnitz, fueron repetidores mecánicos de una doctrina y de un texto? Obras se han escrito también estos últimos años del más acendrado tomismo, y que han sido la clave de los problemas filosóficos y teológicos que el modernismo planteó. ¿Serán las tales

(1) T. Bergson, *Fonction naturelle de l'intelligence*, en la *Evolution creatrice*, páginas 164-179, 5.^a ed.

(2) Sobre Victoria y su influencia en el movimiento creador de la ciencia española del siglo xvi véase la obra del P. Getino *Victoria y el renacimiento teológico en España*.

obras casos de repetición mecánica ó casos de elaboración vital?...⁽¹⁾.

Lo que dijo Vicente de Lerins acerca de la doctrina teológica⁽²⁾, eso mismo, y con mucho mayor motivo, se debe decir de la Filosofía. Crezca mucho y crezca siempre, pero, *in eodem sensu eademque sententia*, siguiendo, no contrariando, sus impulsos primordiales.

¿Hasta qué punto llegó en los filósofos posteriores a Santo Tomás el empeño de apartarse de él? ¿Hasta qué punto lo han logrado? ¿Es más en Escoto ó en Suárez, pongo el caso, aquello en que difieren del Angélico ó aquello otro en que piensan como él? Y en aquello en que piensan como él, ¿no hay desarrollo ni esclarecimiento ninguno? En los mismos filósofos modernos, en el mismo Bergson y en el mismo Kant, todo bien mirado, ¿son más las cosas en que difieren de la Filosofía tradicional, ó las cosas en que con ella coinciden?

Estas cuestiones piden mucho estudio, y no es justo ni prudente hagamos el alarde infantil de resolverlas nosotros ahora de un plumazo. Pero si no se dice que entre Santo Tomás y los filósofos pos-

(1) Aludimos particularmente á la del P. A. Gardeil (O. P.), *La Crédibilité et l'Apologetique*; á la del P. R. Garigou-Lagrange, del Colegio Angélico, *Le Sens commun, la Philosophie de l'être et les Formules dogmatiques*; etc.

(2) «Nullus ne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur Religionis? Habeatur plane, et maximus. Nam quis est ille tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur: sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet ut in semetipsam unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur, et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia.» — *Communitorium*, XXIII, P. L. Migne, t. 50. Pero muchas veces, por desgracia, ha sucedido lo que no sin donaire dijo la Universidad de Salamanca en el citado informe: «Detúvose — como refiere Erasmo en sus *Apotegmas* — Agesilao, rey de Lacedemonia, á mirar un edificio, cuyas vigas estaban cuadradas. Y preguntando al dueño si en aquella tierra nacían los árboles cuadrados, le respondió: No, sino redondos: *Sed ex rotundis arte quadrari*. Replicóle el rey: *Quia? Ergone si nascerentur quadrata, faceretis rotunda?* Nació la doctrina de la Iglesia — prosigue la Universidad — desde los Apóstoles, redonda, esférica y perfecta; conserváronla los Padres de la Iglesia de la misma manera: la cifra de todos, San Agustín y Santo Tomás; ha habido quien quiere ponerla cuadrada, y si naciera cuadrada, la quisieran poner redonda.» «Si las opiniones nuevas, que se han visto en estos tiempos introducidas, ó resucitadas nuevamente las ya sepultadas en el antiguo de la Iglesia, fueran las de San Agustín y Santo Tomás ó Escoto, los mismos que las inventaron las propusieran al revés, por parecerles que se llevaban esa gloria de ser autores de novedades.» — Núm. 41.

teriores hay en todo contradicción; si se dice que son muchas las coincidencias *in eodem sensu*, aunque no lo sean en las mismas palabras, ni siquiera en las mismas fórmulas intelectuales, todo eso aprobado queda por la Iglesia en la aprobación que hace de la Filosofía tomista. Y si las coincidencias son la porción mayor, ya se ve la consecuencia: que es más lo que aprueba la Iglesia que lo que reprueba en las Filosofías no tomistas, ya sean antiguas, ya sean modernas.

Mas así como decía Leibnitz que, á pesar de que en la Escolástica había algún oro, no se debía recomendar á la juventud su estudio, porque perdería el tiempo en muchas cuestiones que á él le parecían inútiles ⁽¹⁾, del mismo modo no quiere la Iglesia que se dé la juventud católica al estudio de las Filosofías no tomistas ni al de la Filosofía moderna. Cuando hayamos penetrado bien la Filosofía del Angélico, entonces estaremos en condición de penetrar bien y útilmente las otras Filosofías, y no al revés. Eso de que necesitamos estar sin ideas propias, sin pensamiento propio para entender las ideas y el pensamiento ajeno, es una ficción con que se quieren consolar los espíritus pobres. Ni Aristóteles ni Santo Tomás pensaron de esa manera.

Esta aprobación de lo que haya de bueno en toda Filosofía, sea de santo, sea de filósofo pagano, pero en el supuesto de que no es buena ninguna Filosofía en lo que difiere de Santo Tomás, expresamente la hace el autor del «*Motu proprio*» *Doctoris Angelici*, cuando escribe: «*Quod si alicujus auctoris vel Sancti doctrina a Nobis Nostrisque Decessoribus umquam comprobata est singularibus cum laudibus atque ita etiam ut ad laudes suassio jussioque adderetur ejus vulgandae et defendendae, facile intelligitur eatenus comprobata quae cum principiis Aquinatis cohaereret aut iis haudquaquam repugnaret.*» En cuanto se armoniza como las tesis del Angélico (*qua cum principiis Aquinatis cohaereret*), toda Filosofía— anterior, contemporánea ó posterior— queda aprobada. Y ya está dicho, y es cosa bien notoria, que armonizarse no es lo mismo que ser mecánicamente idéntica.

Todavía diremos más: Sin rebajar nada en lo que hemos dicho acerca de los sistemas erróneos, aunque sea *per accidens* y acaso

(1) Leibnitz, *Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano*, lib. IV, cap. VIII. Traducción de D. Patricio Azcárate.

contra la intención de sus autores, bien se puede y se debe reconocer que han sido en alguna manera factores de progreso filosófico. ¡Es que Dios tiene providencia sobre el pensamiento y la ciencia, como sobre las demás cosas de la vida!

Los errores son en la ciencia lo que en el alma las grandes amarguras. Dice Santo Tomás que sin la barbarie de los tiranos no se mostraría la virtud de los mártires ⁽¹⁾. La misma ley alcanza á la Filosofía. Errores bárbaros son los de Kant, pero sin ellos acaso no tendríamos tan bien estudiadas como hoy lo están las cuestiones referentes al valor del conocimiento. Bárbaro y brutal fué el movimiento materialista del siglo pasado, é inmensos los estragos que hizo en las almas; pero sin aquella bárbara acometida, la tesis del alma, forma interna del cuerpo, la tesis de la localización de las facultades y las cuestiones que suscita nuestra libre acción sobre las energías cósmicas, acaso no estarían todavía tan dilucidadas como afortunadamente lo están á la hora presente. Esto es lo primero que se puede decir acerca de la utilidad de los sistemas erróneos.

Por otra parte: La verdad, decíamos, está puesta «quasi in indivisibili». Para que una proposición sea cierta, es necesario que diga las cosas exactamente como son; si no las dice como son, la proposición irremisiblemente habrá de ser falsa. Todos los fenómenos del mundo son fenómenos de materia. Esta tesis, que es la sentencia del materialismo, así formulada, es falsa. Todos los fenómenos del mundo son fenómenos de pensamiento. Esta tesis, esencia del idealismo, así formulada, es también falsa. La herencia intelectual que la sociedad y la religión nos transmiten, es el todo; sin ella, la razón humana no puede ni formular un pensamiento. También es falsa esta tesis, síntesis del tradicionalismo, como es falso que la razón individual se baste, que es la tesis del racionalismo individualista. ¿Luego en estos sistemas no hay nada aprovechable? Falsos en sus fórmulas absolutas, ¿son absolutamente falsos? Clero está que no. Basta penetrarse bien de la Filosofía tradicional, y á poco que se cambien las tesis, vese lo que cada sistema lleva de verdad. Porque el materialismo, que es falso cuando dice que *todos* los fenómenos son fenómenos de materia, no lo sería si dijese que lo son muchos, acaso los más, y que aun

(1) Santo Tomás, I, q. XXII, art. II, ad 2^m.

los que no lo son, dependen de la materia en alguna manera. Y digase lo propio del idealismo, del tradicionalismo, del racionalismo y demás sistemas. Como el pecado implica ser y, por consiguiente, bondad, del mismo modo implica verdad el amor.

Más todavía. Los errores determinan la esfera de lo posible, y su refutación es un progreso. Las tesis negativas lo son, como lo es la memoria negativa.

Y, finalmente, se debe notar que una cosa son las ideas, y otra los documentos y las razones que se aducen en su favor. Por eso al que quisiera probar la dependencia en que el alma está en la vida presente con respecto al cuerpo, le aconsejaríamos que leyese libros materialistas; por ejemplo, los de Ribot, y al que quisiera probar la importancia de la vida mental, que lea libros de idealistas; por ejemplo, los de Leibnitz ó los de Kant, y al que quiera penetrarse de la importancia de la tradición, que lea al P. Raulica y á Malebranche, ó á Descartes ó á algún renaciente el que quiera defender la causa de la razón individual ⁽¹⁾. Todos los libros de los filósofos pueden ser útiles al que está bien penetrado de la Filosofía tomista. Y no dice otra cosa el autor del « Motu proprio » *Doctoris Angelici*.

He aquí, pues, cómo se puede defender que la Filosofía de Santo Tomás es la única Filosofía, y cómo no implica esto injusticia contra las otras Filosofías ni contra los otros filósofos. Al contrario, la declaración pontificia es un acto de justicia soberana.

Procede ahora examinar la cuestión de libertad ó esclavitud, de producción ó de repetición en que queda el filósofo católico en virtud de estos actos pontificios. Dos palabras nada más; porque de puro manoseado, el tema apesta, y los que verdaderamente piensan saben ya á qué atenerse acerca de este particular.

LIBERTAD FILOSÓFICA ENTRE CATÓLICOS

En primer lugar, es bien extraño que invoquen este argumento de la libertad filosófica hombres que, como el P. Deodoto y el Padre

(1) De Ribot, particularmente *Les maladies de la personnalité*; de Leibnitz, el *Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano*, escrito para rebatir el sensismo del *Ensayo* de Locke; de Kant, la *Crítica de la razón pura*, que va toda ella en el supuesto de que hay diferencia esencial entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual; de Raulica, la *Razón filosófica y razón católica*; de Malebranche, *De la recherche de la vérité*, y de Descartes, *Le discours*, ó cualquiera de sus obras, porque lo que sobre todo significan es ese llamamiento á la reflexión personal, como es notorio.

Cristián Pesch, pertenecen á Órdenes religiosas que han impuesto á sus hijos la obligación de seguir á un doctor particular, á unos particulares doctores, ó la obligación de impugnar ó propugnar determinadas doctrinas. Porque si la Orden de San Francisco pudo imponer á sus hijos la obligación de seguir las doctrinas del Doctor Sutil, y pudo ordenar en uno de sus Capítulos generales que no anduviese en manos de todos la Suma Teológica, y que fuese con anotaciones del autor del *Correctorium operum fratris Thomæ*, cuando la hubiesen de leer ⁽¹⁾; y si la Compañía de Jesús puede hacer algo parecido respecto á «los Nuestros», particularmente respecto á Molina y Suárez, y pudo hacer catálogos de proposiciones que se habían de defender, y catálogos de proposiciones que se habían de impugnar ⁽²⁾, ¿por qué la Iglesia no ha de tener plenísimo derecho para imponernos á todos la obligación de seguir «el Suyo», esto es, el Angélico Doctor? ¿Ó podrá una Orden, si quiera sea sobre sus súbditos, más que la misma Iglesia?...

Notemos, en segundo lugar, lo que se ha notado tantas veces, es á saber: que ni los filósofos ni los científicos nuestros contemporáneos gozan de la libertad que predicán. Como nosotros, tienen sus «*majora pronuntiata*» que, so pena de excomunión, bien que laica, no les es lícito impugnar. ¿Quién de ellos hay que ose poner en tela de juicio, por ejemplo, la teoría de la evolución, no en alguna de

(1) «*Generalis minister imponit ministris provincialibus quod non permittant multiplicari Summam fratris Thomæ nisi apud lectores notabiliter intelligentes, et hoc nisi cum declarationibus fratris Guillelmi de Mara, non in marginibus positis, sed in quaternis, et hujusmodi declarationes non scribantur per aliquos seculares.*» Capítulo general de los Hermanos Menores celebrado en Strasburgo en 1282, citado por el Padre Mandonet, *Siger de Brabant*, I, pág. 102, nota 4, y *Rev. des sciences phil. et theol.*, Enero de 1913, 54.

(2) «*Examinadas la multitud de observaciones y dictámenes que de todas partes de la Compañía se habían enviado á Roma, y notando que unos deseaban solamente reglas generales de dirección en los estudios y otros pedían catálogos de proposiciones que se hubieran de defender ó rechazar, el P. Aguaviva juzgó necesario tomar un término medio y hacer algo en ambos sentidos. Cuando hubo terminado la edición del Ratio de 1591, aplicóse á redactar la parte especulativa, y, ante todo, trazó seis reglas sobre la dirección de los estudios... Á continuación de estas reglas redactó tres catálogos de proposiciones. El primero que llamó *definidas* (subraya el P. Astrain), es decir, que por obligación se habían de defender. Son 87, tomadas de las principales cuestiones de la Suma de Santo Tomás. Tras este catálogo viene otro de 63, que llamó *libres*, es decir, que se podían defender ó impugnar; y para que se vea la razón de permitir esta libertad, apunta en cada una algunos autores que las impugnan ó que las defienden. Después de estas proposiciones, que directamente se refieren á Teología, añade otro catálogo de 39 acerca de la Sagrada Escritura.*»—P. Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. IV, pág. 25.

sus formas, sino en sí misma, ó la tesis de la incognoscibilidad de los noumenos; ó si hay quién tenga osadía semejante, que lo haga sin protesta general en nombre de la Ciencia ó de la Filosofía contemporáneas? Recuérdese el caso del P. Wasmann, S. J., en Alemania; el caso del P. Schell, O. P., en Francia; el caso del P. Zaccarías Martínez, O. S. A., en España, y el caso del P. Gemelli, O. M., en Italia. Pues si cada época impone sus afirmaciones, y las impone, no sólo con argumentos intrínsecos, sino con el argumento de que son de la época—*modernas, novísimas, últimas*—, y se amenaza al que las negare con pena de dejarle por el mismo caso fuera de la época en que vive y en la dura precisión de pedir asilo en algún siglo de la Edad Media, ¿por qué se ha de negar á la Iglesia católica, que es de todas las épocas, el derecho de imponer sus afirmaciones fundamentales, so pena asimismo de quedar quien las negare fuera de la orientación católica? Ni se diga que debe limitarse á imponer sus dogmas solamente, porque ya hemos hecho notar cómo, aunque no en sí, en nuestro espíritu la vida del dogma está condicionada por la Filosofía. ¿Que las afirmaciones que impone la época son verdaderas? He aquí á qué queda reducida la cuestión: no á que se impongan ó no impongan afirmaciones doctrinales, sino á que sean verdaderas las que se impusieren.

Finalmente, si se quiere de veras la luz y no el embrollo y la palabrería, distíngase entre libertad y libertad. Hay una libertad filosófica externa y una libertad filosófica interna. La distinción no puede ser de origen sospechoso para ningún racionalista, porque la hizo Renán. La libertad filosófica externa desaparece á medida que las ciencias avanzan. En algún sentido se puede decir que ciencia y libertad son términos antagónicos. Cuando ignoramos una cosa ó sólo tenemos de ella probables conjeturas, somos libres para pensar lo que bien nos parezca; y dejamos de serlo desde el momento que la sabemos con certeza. Los antiguos, y es un ejemplo, podían pensar á su antojo acerca de la generación espontánea; á nosotros nos es forzoso pensar, sin que haya evasiva posible, que la vida no puede venir de la materia. La libertad intrínseca, al contrario, está en razón directa del progreso científico. El que verdaderamente sabe, sabe que las cosas no pueden ser de otra manera ⁽¹⁾, y esto le da gran firmeza de pensamiento. El que sabe en

(1) «Scire simpliciter est cognoscere causam propter quam res est et non potest aliter se habere.» Santo Tomás, In. I Post., Lec., 4.^a

el sentido riguroso de la palabra, proceda su ciencia de enseñanza ajena ó de investigación propia, se redime de la fluctuación de opiones. No entiende de *viejo* ni de *nuevo*, de *libre* ni de *forzoso*; sólo entiende que entiende, y lo demás es palabrería. Esta interior libertad, la única fecunda, puede hallarse en los calabozos y en la hoguera. La libertad exterior ha sido justamente juzgada por Renán, y al fallo de tal juez bien nos pueden tolerar los racionalistas que nos atengamos. «Nunca—dice ⁽¹⁾—se ha pensado con menos originalidad que cuando ha habido completa libertad para hacerlo. Las ideas verdaderas y originales no piden permiso á nadie para salir á luz, y se cuidan poco de que se las reconozca ó no este derecho... Esos infatigables teólogos, Soto, Báñez, Suárez, eran en el fondo pensadores tan atrevidos como Descartes ó Diderot. Preocupémonos, pues—dice Renán—, en pensar un poco más sabiamente, y preocupémonos algo menos de la libertad de expresar nuestro pensamiento.»

Esta debe ser la pauta del filósofo católico: pensar sabiamente, que ciencia es lo que se quiere. «El hombre que tiene razón es siempre bastante libre»—dice el mismo escritor.

Y de hecho la Filosofía católica, hoy que por voluntad pontificia vive bajo la dominación del tomismo, está más pujante que nunca ⁽²⁾.

Y de derecho parece que tiene que ser así. La evolución del pensamiento es, bajo muchos aspectos, comparable con la evolución cósmico-vital, y como á ella, sólo un sabio determinismo la puede hacer creadora ⁽³⁾.

La aceptación, pues—franca, leal, incondicional, como los Sumos Pontífices la quieren—, de la Filosofía tomista, además de ser un gran principio de conservación intelectual, lo es á la vez de legítima libertad y de legítimo progreso.

LA SUMA DE SANTO TOMÁS, TEXTO OFICIAL DE FILOSOFÍA CATÓLICA

Este es el otro extremo, de los dos que comprende la resolución

(1) Renán, *L'avenir de la Science*, páginas 358-369. Menéndez y Pelayo, *Ensayos de crítica filosófica*, pág. 219.

(2) Cf. Arnáiz, O. S. A., *Los fenómenos psicológicos*, cap. V; Gómez Izquierdo, *Historia de la Filosofía del siglo XIX*, cap. XIV y siguientes; P. Guillermo García, O. P., *Tomismo y Neotomismo*, 2.^a ed., toda la segunda parte.

(3) La comparación ya data de San Vicente de Lerins. Vide *Commonitorium*, capítulo XXIII. P. L., t. 50.

pontificia consignada en el «Motu proprio» *Doctoris Angelici*. Y esta parte de la resolución y los considerandos que la inspiran, bien merecían mayor comentario que el que ahora podemos consagrarles.

«Ad colendam altius hanc disciplinam», «veteri more, qui nunquam excidere debuerat, revocato», «nam post beatum exitum sancti Doctoris, nullum habitum est Concilium, in quo non ipse cum doctrinae suae opibus interfuerit», «nec, qui post Aquinatis tempora fuerunt, Sancti homines alium sibi summum doctrinae magistrum non habuerunt, nisi Thomam», «hujus quidem disciplinae studium semper ejus luce philosophiae, quam diximus, illustratum esse volumus», y los principios de la Filosofía de la Suma son tales, que «ellos quitados ó de cualquier modo adulterados, necesariamente se sigue que los estudiantes de Teología ni entiendan siquiera las palabras con que propone la Iglesia los dogmas divinamente revelados. Estos son los considerandos de esta parte de la resolución. Y de cada uno de ellos ¡cuánto no habría que decir!

«Para cultivar la Teología con mayor altura», porque, efectivamente, hay textos que la empequeñecen. «De estos libros (*de los que encarnan la inquina, y aun el odio, á la enseñanza escolástico-tradicional*) hay uno—dice D. Miguel Mir ⁽¹⁾—que merece mención especial: las *Praelecciones teológicas* del P. Juan Perrone, antítesis de la Teología tomística. Este libro fué escrito en el Colegio Romano; sirvió de texto en dicho Colegio, y lo fué también en la mayor parte de los Seminarios de la universal Iglesia. De este libro se hicieron más de cuarenta ediciones. Fué el libro más conocido, más estudiado del clero católico. Fué el vademécum de todos los eclesiásticos. Y ¡oh oprobio inmortal de la nación española! Hasta fué traducido del latín al castellano, para que lo entendiesen nuestros seminaristas, ya que en aquellos días, y plega á Dios no suceda también en los nuestros, había llegado la enseñanza de nuestros Seminarios á tal grado de abatimiento, que sus alumnos de Teología eran considerados incapaces de entender el latín vulgar, y poco menos que de cocina, como se dice, del P. Perrone.» Y aunque los textos pretenden ser «ad mentem Sancti Thomae», y aunque lo sean en verdad, ¿con qué podrá un teólogo suplir el estudio de la Suma Teológica?...

(1) Miguel Mir, *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús*, t. II, página 366.

«Renovando la antigua costumbre.» En España no hubo libro más español que la Suma. Aunque no fué escrita para España, como lo fué la *Summa contra gentiles* ⁽¹⁾, España la hizo suya por derecho de conquista, y la Suma hizo á España la nación teológica por excelencia. Es en vano el empeño de ciertos autores, muy hispanistas por otra parte, de aislar la Suma de Santo Tomás, definiendo la ciencia española por oposición con aquella obra inmortal. La Universidad de Salamanca, que representa en la cultura española y mundial lo que todos sabemos, tenía de antiguo hecho estatuto que: «En las cátedras de Prima y Vísperas sean obligados á leer los quatro libros de las Sentencias de esta manera, que lean las Partes de Santo Tomás, el primer año, desde la primera cuestión de la primera parte hasta la cuestión de Angelis, etc...» Y otro estatuto decía: «Encargamos al Maestrescuela, y á su Juez, que por deudas civiles no mande sacar prendas, ni vender los libros á los estudiantes, el tiempo que fueren oyentes. Y esto se entiende tan solamente con los libros necesarios para pasar sus lecciones, es á saber: á los juristas, el Derecho Canónico y Civil; á los teólogos, las partes de Santo Tomás, etc.» Y más tarde, cuando se vió notada la Universidad en lo que nunca pensó, de que se defendían en ella nuevas opiniones, y que con esto se había dado origen á las discusiones presentes cuando «vió sus escritos delatados en el Consejo de Inquisición una y otra (vez), y otras proposiciones de sus conclusiones mandadas suspender por el Santo Oficio, cerrados con despecho sus generales de Teología; á cada paso lamentables notas, con gemido de todos los colegios y religiosos»: cuando esto vió resolvióse á «asegurar el honor conservado por la Universidad con entera limpieza de doctrina, por más de cuatrocientos años continuos». Y el remedio fué que todos sus profesores se obligasen con juramento á enseñar en Teología escolástica la doctrina de San Agustín y las conclusiones de la Suma Teológica ⁽²⁾. Y se hizo esto «con tan uniforme espíritu, que de cerca de

(1) Á instancias del gran santo catalán, San Raimundo de Peñafort, y para servir de texto en el Colegio de Lenguas, que la Orden de Predicadores había fundado en Murcia. También éste es un capítulo de ciencia española. De aquel colegio salieron Raimundo Martín y la pléyade de apologistas que defendían la fe contra judíos y moros. Véanse *De Rubeis*, *Dissertationes* y Getino, *El averroísmo teológico de Santo Tomás*.

(2) La fórmula del juramento era como sigue: «Juro in quotidianis lectionibus, quas in Academia vel Cathedrae moderatione, vel voluntarius professor legero, me doctorum atque lecturum in Theologia scholastica doctrinam Augustini, et conclusiones Divi Thomæ, quas in Summa Theologiæ docet, ubi horum sanctorum mens aperta fuerit; ubi

sesenta votos, en público repugnaron uno ó dos, y votándose en secreta para mayor libertad, no hubo contradicción alguna; caso jamás visto en la Universidad. Y así por todos los que se hallaron en el Claustro se hizo el juramento». Y cuando algunos maquinaron contra este «Estatuto», haciendo de él «relaciones siniestras», achacándolo á «venganza», la misma Universidad, «juntamente con las religiones de Santo Domingo y San Agustín», acude á los pies del Consejo y le suplica favorezca un intento tan piadoso, justo y necesario para el servicio de Dios, bien de la Iglesia, honor de los sagrados doctores, provecho de los fieles, buena educación de la juventud, paz y quietud desta Corona, aprobando y confirmando el dicho estatuto, para los que de aquí adelante sucedieren á los que ya lo han jurado; sin embargo de cualquiera contradicción oculta, ó pública, que se oponga á tan loable y santo juramento». Pero esta no era la ciencia española ni la tradición teológico-científica de España. Al parecer, una y otra estaban representadas en aquellos mal aconsejados jovencuelos que, como la Universidad dice, tan campantes se despachaban con *Transeat Augustinus* ó con un *Transeat Divus Thomæ* ⁽¹⁾.

¿Quiénes eran los que maquinaban contra el estatuto de la Universidad? ¿Quiénes los que hacían «contradicción oculta»? ¿Quiénes los que hacían «contradicción pública»? Aunque poseemos algún dato para resolverlas, por el momento pasamos por alto estas

vero anceps et dubia, nihil docturum neque lecturum, quod eorum doctrinæ adversari senserim, sed quod, vel juxta meum sensum, vel eorum qui discipuli Augustini et Thomæ communiter censentur, tantorum Patrum doctrinæ magis conforme judicaverim. Excipio opinionem de immaculatae Virginis Conceptione, et ea quæ jure Ecclesiastico immutata sunt, vel postea immutabuntur, et quæ cum olim controversa essent, jam constitutionibus Apostolicis diffinita sunt. Et si quando Cathedram Scoti vel Durandi moderabor licere tamen mihi volo, quamvis ad id teneri nolo, pro eotantum tempore probabiles eorum Doctorum opiniones sequi absque perjurii crimine. Lo que más les dolía á los adversarios era aquello: «Vel eorum qui discipuli Augustini et Thomæ communiter censentur»; con lo cual, como dice la Universidad, ellos mismos se denunciaban.—Informe ya citado sobre la importancia que tenían en Salamanca las cátedras de Escoto y Durando. Véase el P. Getino, *Vida y procesos de Fray Luis de León*.

(1) Menéndez y Pelayo, que, como escribió D. Juan Valera, hizo que los españoles nos conociésemos, y que tan gloriosamente luchó contra la turba liberalesca de su tiempo, es responsable en algún modo de la inexactitud de que se resienten ciertas apreciaciones de autores contemporáneos respecto á ciencia española. Sin embargo, quien quiera penetrar en el pensamiento íntimo de Menéndez y Pelayo debe tener presente lo que declaró en su amigable polémica con D. Alejandro Pidal. Su «posición» era una necesidad de polémica. (*La Ciencia Española*, t. II, pág. 6.) Pero de estas declaraciones algunos de sus incondicionales admiradores hacen como si no se acordaran.

cuestiones. Puede que entre los opositores se hallasen algunos *se dicentes* discípulos de Santo Tomás.

Y por alto pasamos asimismo los otros considerandos, aunque tan propicios para un jugoso comentario. Réstanos decir algo de la última de las tres partes que se pueden distinguir, como dijimos, en el documento pontificio que nos ocupa.

§ 3.º

Finalidad.

Por lo pronto aquella cuestión tantas veces debatida de si el intento de los Papas era restaurar la Filosofía escolástica en general, ó precisa y únicamente restaurar la Filosofía tomista, ya está definitivamente resuelta. Hoy ya no se puede decir (y entonces tampoco), como no hace aún dos años se dijo en una muy autorizada revista española ⁽¹⁾, que «no es enteramente lo mismo Filosofía de Santo Tomás y Filosofía cristiana, restaurada por León XIII»; que «ésta comprende la de Santo Tomás y otras, v. gr., la de Suárez»; que «Filosofía de Santo Tomás y Filosofía cristiana, restaurada por León XIII, *non convertuntur*»; que «León XIII restauró contra Rosmini (¿?) no sólo la Filosofía de Santo Tomás, sino también la de Suárez y otras comprendidas dentro del marco de la Filosofía cristiana». *Eos multum animus fefellit*, dice Pío X, el bondadoso y santo Pontífice.

Pero una vez resuelta la cuestión y enteramente declarada la mente y voluntad de la Silla Apostólica, ¿qué nos podemos prometer de este, por decirlo así, integrismo tomista? ¿Qué bienes se pueden esperar y á qué males se puede hacer frente? ¿Qué más da ya que en esta ó en aquella cuestión metafísica los filósofos católicos pensasen como Escoto ó como Suárez y no como Santo Tomás? Y cuando hay tanta cuestión gravísima, así de orden político social como de orden propiamente religioso, ¿no es bizantinismo que se ocupen los Papas en dirimir controversias como la de la esencia y la existencia y la de la universalidad del ente?

Pío X no pensaba de esta manera; y Pío X era el Papa de la Comunión frecuente, y había tenido que entender en cuestiones políticas como la de Francia y España y en cuestiones sociales como

(1) *Razón y Fe*, Mayo de 1913, pág. 24.

las del Sillón y las que dividían á los católicos alemanes. Al contrario, declarar y mandar lo que en el «*Motu proprio*» *Doctoris Angelici* declara y manda, lo tiene por muy importante y por deber de su apostólico oficio, y espera que con diligencia y buen ánimo le secunden uno y otro clero. Son sus palabras: «*Hæc declarare et præcipere Apostolici officii ducimus, ut in re maximi momenti, quotquot sunt ex utroque clero, sæculari et regulari, mentem voluntatemque Nostram et penitus perspectam habeant, et ea, quæ par est, alacritate diligentiaque efficiant.*»

Y es que los Sumos Pontífices llegan mucho más al fondo de los problemas que nosotros. La inteligencia moderna no es cristiana. En ella late un no siempre perceptible sentimiento de que entre las afirmaciones católicas y las conclusiones de la razón en los diferentes dominios de la ciencia, exégesis, historia de los dogmas y Teología, Biblia y Ciencia, Biblia y Biología, hay, digan lo que quieran los apologistas, contradicciones reales y que en el orden intelectual la religión se bate en retirada. Y las supuestas contradicciones llegan más á lo hondo hoy que hace unas decenas de años.

Hoy se pretende que la contradicción existe, no sólo entre estas ó aquellas enseñanzas, sino entre la razón misma, como el filósofo de hoy cree que es y la razón como el dogma católico necesita que sea. La razón moderna—dando un sentido amplio á esta palabra—está enferma, incapaz de afirmaciones en Metafísica y en Filosofía del conocimiento y de la naturaleza, y la religión quiere que hable de todo, de lo humano y de lo divino. Más aún: la razón moderna perdió las serias nociones, esas nociones eternas, generadoras de los principios eternos, que debían ser puntos inmovibles en cualquier conmoción filosófica; y en tales condiciones no le es posible sin la agitación estéril en que se consume.

Esto quiere decir que rectificar la razón en cualquier terreno, y, sobre todo, en Metafísica, es hacer obra no solamente de filósofos, sino de teólogos y de sociólogos. Estas altas miras tienen los Papas ⁽¹⁾.

(1) Véanse las muy atinadas observaciones que sobre esto mismo ha hecho, en LA CIENCIA TOMISTA (Marzo-Abril de 1915), el P. Reigada á propósito del «*Motu proprio*» de Benedicto XV á la Academia romana de Santo Tomás. El actual Primado de España también cree que, cualquiera que sea el resultado de la guerra actual, «las ideas reclamarán de nuevo la primacía y que aquéllas asumirán la dirección de los pueblos que brillen con más poderosa luz y que más hayan ensanchado el campo de sus conquistas.» *El laicismo, magnífica pastoral, digna de un Primado de España.*)

De los males muy graves, de las consecuencias muy funestas á que pensaba poner remedio con esta apostólica prescripción, es uno de ellos «illa docendi ratio quæ in magistrorum singulorum auctoritate arbitrioque nititur». Porque si unos se permiten seguir á Escoto y otros á Suárez en las cosas en que Suárez se aparta de Santo Tomás, con el mismo derecho se pueden permitir otros á Raimundo Lulio, y otros á Vives, y otros á Descartes, y el resultado será seguir cada uno su propio é individual parecer. Y esto probado está por experiencias repetidas, dolorosas por cierto, que es muy grave y de funestísimas consecuencias. Ahí está bien reciente el caso del modernismo. Además, es tan lógica y tan científicamente vital la Filosofía tomista, que si á la lógica se atiende, quien niegue una de sus tesis tiene forzosamente que negar otras muchísimas. Por de poca importancia se tuvo la de la esencia y la existencia, y el P. Norberto del Prado evidenció y el Cardenal Lorenzelli reconoció y últimamente lo reconoció la Sagrada Congregación de Estudios, que quien la niegue queda *ipso facto* fuera de la Filosofía de Santo Tomás ⁽¹⁾.

Otro mal es el empeño de aquellos católicos excesivamente apologistas que en su afán, sin duda noble, de tener la ciencia católica á la altura de los tiempos, no vacilan en aceptar y dar por buenas filosofías que están muy lejos de serlo. Se habla de liberalismo: luego sale el liberalismo católico; nace el socialismo; tras él el socialismo católico también. Y dígame lo propio del idealismo, del positivismo, del inmanantismo, del pragmatismo. Esto pone á la ciencia católica en una situación muy desairada, porque acaece no pocas veces que cuando se hallaron las armonías del catolicismo con tal teoría científica, tal teoría científica está ya en descrédito entre los sabios. Si se necesitan ejemplos recuérdese lo acaecido con las teorías cosmogónicas, con la teoría de la evolución, y últimamente con el pragmatismo. La Iglesia quiere que la ciencia católica tenga vida propia y filosofía propia; y aquí late una diferencia entre la Iglesia y algunos católicos. Porque estos piensan, ó de tal manera se expresan que parecen pensar, que la verdadera

(1) Norberto del Prado, *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*.—Cardenal Lorenzelli, carta al P. Del Prado, publicada en varias revistas, entre ellas *El Santísimo Rosario*.—La S. C. de Estudios, 27 de Julio de 1914 (*Acta Apostolicæ Sedis*, vol. VI, núm. 11).—El P. Garigou-Lagrange reconoce que la del P. Del Prado fué una de las obras que mayor ayuda le prestaron para elaborar el magnífico estudio que hemos citado antes. (Vida, pág. III.)

Filosofía está fuera de la Iglesia católica y que la cuestión es que nos acomodemos á ella. Y así nos hablan constantemente de armonizar, de injertar y otras cosas por el estilo. Y la Iglesia, por el contrario, cree que la verdadera filosofía la posee ella misma y es la de Santo Tomás; cree que el primer deber de los católicos es cultivarla, y las armonías ellas se vendrán por consecuencia; y si no vienen es porque no son posibles, porque entre la verdad y el error nunca lo serán. Esto nos parece leer en aquellas palabras del «Motu»: «Quod si catolica veritas valido hoc præsidio (la Filosofía de Santo Tomás) semel destituta fuerit, frustra ad eam defendendam quis adminiculum petat ab ea philosophia, cujus principia cum *Materialismi*, *Monismi*, *Pantheismi*, *Socialismi* variisque *Modernismi* erroribus aut communia sunt aut certe non repugnant.»

De los bienes que debemos prometernos del fiel cumplimiento del «Motu proprio» *Doctoris Angelici*, los principales son: 1.º Una ciencia de las cosas creadas que se armoniza maravillosamente con la fe: «Talis rerum creatarum scientia comparatur quæ cum fide aptissime congruat», acerca de lo cual nada tenemos ya que decir. — 2.º Un camino seguro para refutar todos los errores de todos los tiempos: «Omnes omnium ætatum errores refutantur», que es lo dicho ya por el Ferrariense, que Santo Tomás es hombre de todos los tiempos: «omnium temporum homo». — 3.º Que se pueden conocer con certeza qué cosas convienen á sólo Dios, y á nadie, fuera de él, se pueden atribuir: «Certo dignosci licet quæ Deo soli sunt neque ulli præter ipsum attribuenda», donde acaso se pueda decir que hay una alusión particular á estas tres tesis del tomismo: la tesis de la identidad en sólo Dios de la esencia y la existencia que, por decirlo así, defiende los derechos divinos en la línea del sér; la tesis «Nullum creatum agens in esse cujuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima causa», que defiende los derechos divinos en la línea del obrar, y la tesis de la no univocidad del ente cuando se predica de Dios y cuando se predica de las criaturas, que defiende los derechos divinos en la línea del conocimiento. Al menos en los tres se fijó la Sagrada Congregación de Estudios cuando quiso fijar las tesis fundamentales del tomismo. Y á la vez que las diferencias, la Filosofía tomista pone de manifiesto las analogías que hay entre Dios y sus obras: «Mirifice illustratur tum diversitas tum analogia quæ est inter Deum ejusque opera.» Por eso se deben guardar santa é inviolablemente los

principios de Filosofía que sentó Santo Tomás: «Ita sancte inviolateque servenda sunt posita ab Aquinate principia philosophiæ.» Así, no de otro modo, se hará que la Teología recobre su antiguo lustre, que en todas las ciencias sagradas haya el orden y el peso debidos ⁽¹⁾, que de algún modo rejuvenezca cuanto se tiene por inteligencia y razón, que son todas las ciencias humanas. «Sic autem, et non aliter, fiet ut non modo in pristinum decus revocetur theologia, sed et sacris omnibus disciplinis suis ordo suumque pondus restituatur, et quidquid intelligentia et ratione tenetur, quodammodo revirescat.»

Et non aliter, no de otro modo las ciencias humanas y la misma razón cobrarán vida; «no de otro modo serán lo que deben ser las ciencias sagradas; no de otro modo la Teología será digna de su antigua historia»; no de otro modo tendremos una ciencia digna de Dios, en cuanto puede tenerla el hombre; no de otro modo estaremos los católicos en condición ventajosa para intervenir en los problemas de nuestro tiempo, esclareciendo verdades y disipando errores, y en fin, no de otro modo habrá entre la fe y la razón, entre las investigaciones científicas y las tesis teológicas, verdadera é intrínseca armonía.

FR. SABINO M. LOZANO.

(1) Y eso que el P. Lino Murillo nos decía hace tres años (*Razón y Fe*, Marzo de 1912, pág. 304) que «no es prudente exigir ni pretender ajustar á aquella enciclopedia teológica (*la de Santo Tomás*), admirable á la verdad, la enciclopedia actual, más extensa», que «la teología medioeval apenas tomaba en consideración seria, como objeto de ciencia eclesiástica y teológica, otra cosa ú otros elementos de la Revelación que lo revelado *propter se*, la Cristología, la redención, la trinidad, la aplicación de la obra redentora por la gracia, los Sacramentos, prescindiendo *casi* por completo, si se exceptúa alguna cosa sobre la creación, del material inmenso restante histórico y científico de la Biblia». ¡Pobres escolásticos y pobre Santo Tomás! Y decir que tenían la Biblia de texto, la Biblia misma, cuando explicaban como Maestros, y que los Sentenciarios sólo eran texto para los Bachilleres, como ha probado el P. Denifle.... ¿Cómo se las compondría para prescindir del material inmenso? — Cf. P. Lesmes Alcalde, *LA CIENCIA TOMISTA*, t. VI, páginas 408 y siguientes.

BOLETÍN DE TEOLOGÍA HISTÓRICA

Los símbolos de fe. — La literatura moderna relativa á los símbolos de fe de los primeros siglos del Cristianismo ha tenido su principal desarrollo entre los protestantes. La escasa producción debida á los católicos está basada principalmente en los escritos de los primeros. Por fortuna, la labor de la crítica racionalista en ese terreno ha sido, con raras excepciones, bastante imparcial.

El lector que se interese por conocer y utilizar los resultados prácticos, logrados á costa de tantos sudores, los encontrará reunidos en un librito de 40 páginas, cuya segunda edición acaba de publicar el conocido escritor H. Lietzmann. Se titula *Symbole der alten Kirche* ⁽¹⁾, y contiene el texto griego ó latino de los símbolos de la Iglesia primitiva y las fuentes que se refieren á esta clase de literatura. He aquí los títulos del sumario: «I. Noticias más antiguas acerca de los símbolos bautismales: Justino, Ireneo, Tertuliano, Cipriano, Novaciano, Clemente de Alejandría, Orígenes, Dionisio Alejandrino, y Alejandro de Alejandría.—II. Símbolos occidentales: en Italia, el de Roma, Milán, Aquileya, Rávena y Turín; en África, el de Cartago; en España, el de Prisciliano, símbolo del siglo vi (San Martín de Braga, San Ildefonso de Toledo, etc.), y la liturgia muzárabe; en Galia, el de Riez, Tolón y el Sacramentario Galicano; en Germania, el de Reichenau; en Irlanda, el antifonario de Bangor; en Escocia, el *Book of deer*; el de San Atanasio.—III. Símbolos orientales: en Palestina, el de Cesarea, Jerusalén y Chipre; en Siria, el de Antioquía, Constituciones apostólicas y nestoriano; en Egipto, el de Arrio, Macario y liturgia egipcia.—IV. Símbolos sinodales: el de Nicea (325), Antioquía (341) en sus cuatro formas, Sirmio (359), Niza [Ustodizo, Tracia] (359), Constantinopla (360), Calcedonia (451) y el símbolo niceno-constantinopolitano.—V. *Traditio symboli* según el *Sacramentarium Gelasianum*.» Los que se preocupen de la historia y doctrinas de los primeros siglos del Cristianismo, sin querer hacer labor personal en estas materias, pueden servirse de este librito, con preferencia á las obras magistrales de Hahn, Kattenbusch y Burn. Es un verdadero *multum in parvo*.

Hay también otro género de literatura, acerca de los símbolos de fe, muy explotado en Alemania é Inglaterra, cuyo fin es vulgarizar los resultados de

(1) En 8.º, de la colección «Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen». Bonn, Marcus und Weber, 1914.

la crítica. Emanado, por lo general, de los círculos de cultura media, de pastores protestantes ú oradores de profesión, rara vez falta en ellos el comentario inspirado por la secta. Tengo delante dos de esos libros, publicados el año último, acerca de los cuales haré tan sólo breves indicaciones, porque ni interesan á la mayoría de mis lectores, ni es su lectura para todos recomendable.

El primero lleva por título *El Credo ó profesión de fe apostólica* (1). Estudia ese símbolo en sus dos formas, romana y galicana, y, por último, en la historia del protestantismo. El autor da preferencia á la parte doctrinal sobre la crítico-histórica, y aunque procura mantenerse imparcial, á veces se trasluce el espíritu de su secta evangélica. El libro está dedicado al insigne especialista en estas materias, F. Kattenbusch.

El otro libro se refiere al símbolo llamado de San Atanasio (2). Según el editor, contiene este libro «los últimos resultados de la investigación de los especialistas acerca de la historia del símbolo de San Atanasio y la situación actual de la controversia sobre el mismo asunto». Mas, á pesar de ese aserto y de pertenecer á una biblioteca de manuales (*The St. Paul's Handbooks*), es un libro de lectura indigesta, formado, en su mayor parte, con retazos de disertaciones literarias, sin orden, ni método, ni valor científico.

He aquí en resumen, como complemento de estas indicaciones bibliográficas, los resultados de las últimas investigaciones acerca del Símbolo de los Apóstoles y del de San Atanasio.

El origen apostólico del Credo ó símbolo bautismal, conocido con el nombre de símbolo romano, se ha explicado de diversas maneras. La creencia en una redacción de la forma que tenía en la edad patristica hecha por los Apóstoles comenzó á circular en Italia desde el siglo iv. Perpetuada luego por varios escritores, fué últimamente introducida en el Catecismo del Concilio de Trento. A pesar de eso, creen generalmente los autores católicos que la Iglesia no ha reconocido por ningún acto oficial esta forma de atribución apostólica del símbolo.

Según otra opinión, el símbolo es atribuído á los Apóstoles, del modo que se les atribuyen las demás partes de la tradición. Este sentimiento se encuentra expresado, desde el siglo ii, en los primeros textos en que se comprueba la existencia de un símbolo bautismal emparentado con el romano ó con los de las iglesias de Oriente. Es, por lo tanto, necesario reconocer el origen apostólico de esos símbolos, si no en alguna de las formas fijas y permanentes que tenían en el siglo iv, por lo menos en lo substancial de su contenido, tal como se encuentra en San Justino, San Ireneo y Tertuliano. En esa parte substancial entraba como elemento primario la fe en la Trinidad que sirve de marco á todos los símbolos primitivos; y dado el carácter bautismal que tuvo desde su origen el romano, es fácil reconocer su derivación de las palabras del Salvador: «Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus

(1) THIEME: *Das apostolische Glaubensbekenntnis*. De la colección «Wissenschaft und Bildung».—En 8.º, 144 páginas.—Leipzig, Quelle und Meyer, 1914.

(2) D. MACLEANE: *The Athanasian Creed*.—En 8.º, VII-201 páginas.—London, I. Pitman, 1914.

Sancti.» (Mat., XXVII, 19.) Tertuliano ya aún más lejos al afirmar que el símbolo es «regula fidei a Christo instituta.» (De Præscript.) Si se tiene en cuenta la disciplina del arcano, se comprende la posibilidad de que existiese un símbolo bautismal de origen apostólico transmitido por *tradición oral*, casi idéntico al que más tarde aparece en la literatura eclesiástica. Harnack opina que hacia mediados del siglo II tenía ya este símbolo una forma determinada adoptada por toda la Iglesia. Tomando por base este mínimum que la crítica nos concede, por rigurosa inducción puede llegarse á afirmar que los artículos contenidos en esas fórmulas que datan del siglo II, eran conocidos anteriormente, y proceden de los Apóstoles, ya que su inclusión en el Credo oficial de la Iglesia en aquella época no se explica, de no ser universalmente admitidos y hasta exentos de toda sospecha de innovación.

Esa primera cristalización que adoptó el símbolo romano en el siglo II recibió nuevas adiciones en el siguiente, según se comprueba leyendo el comentario que de él hacen San Cipriano y Novaciano, entre otros. La forma definitiva *ne varietur* no debió recibirla hasta fines del siglo IV. En esa misma época y sobre la base del romano, ligeramente modificada, se formaban los demás símbolos de las iglesias de Occidente, incluso el galicano, que vino luego á suplantarlo en la liturgia al romano, y es hoy el texto oficial de la Iglesia.

El símbolo de San Atanasio ha sido también objeto de importantes estudios, cuyos resultados anotaré aquí, sirviéndome principalmente del artículo que sobre él ha publicado Tixeront en el *Dictionnaire de théologie catholique* (1).

Algunos críticos han puesto en duda la unidad de composición primitiva de este símbolo colocando la unión de las dos partes, la primera trinitaria y la segunda cristológica, en un momento indeterminado, que oscila entre el siglo VI y el IX. Las razones que se aducen en favor de esa tesis no pueden tomarse por demostrativas, aunque cabe la posibilidad de que la redacción primitiva haya sufrido adiciones ó alteraciones, como está comprobado para el Símbolo de los Apóstoles.

La atribución á San Atanasio es antigua, por lo menos del siglo IX. Algunos historiadores creen haber encontrado vestigios de su existencia desde fines del VII; pero hoy no se discute siquiera lo infundado de esa atribución. Basta mencionar en contra el hecho de que el *Quicumque* no fué conocido por los griegos hasta bastante tiempo después de su aparición en Occidente.

A pesar de las muchas tentativas de los críticos, no se ha podido fijar aún la fecha de su redacción. El sabor netamente agustiniano de sus fórmulas y contenido nos obliga á poner como *terminus a quo* de la época en que debe colocarse su aparición, los últimos años del Doctor de Hipona. El otro extremo puede fijarse, con bastante probabilidad, á principios del siglo VI, fundados en la mención que hace del *Quicumque* un sermón atribuido á Cesareo de Arlés († 542). En todo ese lapso de tiempo se da generalmente la preferencia al decenio entre 430-440 como fecha de su composición (2).

Las mismas oscilaciones ocurren acerca del lugar de su origen. No siendo

(1) Tomo I, cols. 2.178-87.

(2) J. TIXERONT: *Histoire des dogmes*, III, pag. 339.

posible precisar quién haya sido el autor, se han contentado los historiadores con señalar la escuela ó círculo de escritores de donde procede. Hasta hace algunos años iba ganando terreno la opinión en favor de las escuelas de Lerín y de Arlés, por el paralelismo á veces literal que hay entre el *Quicumque* y el *Commonitorium* de Vicente Lirinense, y por ser en esa parte de Galia donde parece haber sido más conocido y citado en los siglos VII y VIII. Dom Morin, autoridad de mucho peso en estas materias, después de haberse inclinado en favor de Cesareo de Arlés, arrastrando en pos de sí una mayoría considerable de escritores, ha optado últimamente por un origen español, proponiendo como autor á San Martín de Braga ⁽¹⁾. El hecho de ser en España donde aparecen las primeras menciones ciertas de ese símbolo (Concilio IV de Toledo en 633, y San Isidoro), dan á esta opinión visos de probabilidad; pero aun con eso no ha logrado prevalecer sobre la que está por el origen galo.

Trinidad.—Uno de los mayores obstáculos que tuvo que vencer la teología patrística al querer reducir á fórmulas las creencias cristianas, fué la dificultad de encontrar expresiones adecuadas que significasen convenientemente el contenido de los dogmas. De ahí las discusiones y luchas en los Concilios, y el continuo perfeccionamiento que se advierte en la terminología y exposición de las doctrinas trinitarias y cristológicas. La historia de estas controversias tiene para el teólogo una importancia que no es necesario encarecer. El Doctor Stiegele la ha estudiado bajo uno de sus aspectos, y limitándose al siglo IV, en una bien trabajada monografía que lleva por título «El concepto de agenesia en la teología griega del siglo IV» ⁽²⁾.

He aquí el extracto del libro:

Claudiano Mamerto señalaba en el siglo V el problema de *genito ingenuitoque Deo* como «sublimissima questio», y su afirmación se encuentra plenamente justificada si nos fijamos en las discusiones teológicas de los escritores griegos del siglo IV. El concepto de «agenesia» ⁽³⁾, como atributo de las divinas personas, fué tan discutido como el de «consustancial», y contribuyó á ello, en gran parte, el equívoco á que se prestan en su forma verbal y en su significado las palabras γεννῆτός — ἀγέννητος, y γεννῆτός — ἀγεννητός, introducidas en la terminología trinitaria. Etimológicamente, γεννῆτός significa *factus* (lo traduce con más exactitud la palabra alemana *geworden*), y ἀγέννητος, *non factus* (infectus); γεννητός = genitus, y ἀγεννητός = ingenuitus; pero aun en los clásicos griegos se ve usada

(1) *Journal of theological studies*, Enero y Abril de 1911.

(2) Doctor P. STIEGELE: *Der Agenesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinitarischen Terminologie.*—En 4.º, XIV-144 páginas. De la colección «Freiburger theologische Studien».—Friburgo de Brisgovia, Herder, 1913.

(3) Debe distinguirse, aún en castellano, las dos formas, «agenesia» y «agennesia» cuando se trata de precisar los conceptos. Por convencionalismo, emplearemos aquí solamente la primera como término genérico que abarque ambos conceptos. Cuando sea necesario indicar uno en particular, se recurrirá á la expresión latina ó griega. Y para no vernos obligados á prodigar el empleo de términos griegos, como lo está el libro que extractamos, se pondrá generalmente la traducción rigurosa, con lo que puede el lector reconstruir sin dificultad la expresión original.

indistintamente una forma por otra. A pesar de ello, los filósofos griegos supieron evitar ese equívoco en los conceptos, llegando á formarse idea clara de la agenesia, y hasta discutieron si ese atributo convenía sólo á Dios ó podía aplicarse también á las criaturas.

Cuando la teología cristiana comenzó á formular científicamente sus enseñanzas, tuvo necesidad de adoptar esa terminología, desconocida en la Sagrada Escritura en su forma negativa. Los Padres apologistas se inspiraron con preferencia en Platón. La literatura gnóstica usó y abusó de esas palabras, sin que haya contribuido sensiblemente al desarrollo histórico-dogmático del concepto de agenesia. En conclusión: del análisis histórico de las palabras *γενεσις* y *αγενεσις*, antes del siglo iv, se infiere que ambas eran empleadas para indicar atributos de la divinidad ó concretamente del Padre en algunos casos, por contraposición al *γεννηθαι* del Hijo; pero aún no se había entablado discusión alguna sobre ellas, ni acerca de su diferencia. La discusión comenzó con las luchas arrianas.

Sería tarea demasiado larga recordar en detalle las distintas posiciones que adoptaron cada escritor de la cuarta centuria con relación al arrianismo. La serie había de ser, por cierto, muy curiosa y podría establecerse una gradación de opiniones y teorías entre el arrianismo crudo y la doctrina católica, en la que estarían representados todos ó casi todos los errores trinitarios y cristológicos. Dentro de la serie sería fácil distinguir grupos subalternos formados por escritores de la misma escuela, aunque la diferenciación entre esos escritores no siempre salta á la vista por la proximidad de sus adláteres. Indiquemos, por lo tanto, los caracteres de cada escuela ó jefe de escuela, extractando la exposición de Stiegele.

La misma predilección que tuvo la escuela de Alejandría por Platón, tuvo la de Antioquía por Aristóteles: de ahí las diferencias doctrinales que surgían constantemente entre ambas. Y como en el sistema aristotélico no cuadraba tan bien como en el de Platón, ó no tenía los gérmenes que éste para dar cabida á una persona divina génita, los discípulos de la escuela antioqueña no acertaban á armonizar en un mismo sér los conceptos de *γεννητόν* καὶ *ἀγέννητον* = genitum et infectum. Entre esos discípulos estaba Arrio. Sobrado talento tenía este heresiarca para distinguir entre las palabras «genitum» y «factum»; pero queriendo medir con su inteligencia las acciones más íntimas de la divinidad, y juzgando de esos misterios *modo humano*, escogió entre todas las formas posibles de proceder el Hijo del Padre aquella que mejor se acomodaba á sus ideas subordinacionistas. Si el Hijo se puede llamar *γεννητός*—decía él arguyendo *ad hominem* é identificando los dos términos—también se puede decir que es *γενντός*; de donde infería un argumento contra la identidad metafísica de la esencia del Padre y del Hijo.

El mismo equívoco se encuentra en los escritos de Eusebio de Nicomedia, discípulo de Luciano de Antioquía y amigo íntimo de Ario. Jamás hemos oído, ni aprendido, ni creído—escribía él al Obispo de Tiro—que existan dos *ἀγέννητα* (ingenita=infecta), sino que lo ingénito (incausado) es único, del cual ciertamente procede el Hijo; pero no de su esencia, en la que no tiene participación alguna. Lo que procediese del (de la esencia del) ingénito no podría llamarse creado, porque desde el principio sería también ingénito. Y esa misma teoría ligeramente adicionada con disquisiciones exegéticas, se repite en

Asterio el sofista, otro de los principales discípulos salidos de la escuela de Luciano. En Marcelo de Ancira, condiscípulo de los dos anteriores, adquirieron nuevas modalidades las ideas del maestro antioqueno, por lo cual se vió duramente combatido de parte de los arrianos. Con todo, en la cuestión presente debe ser clasificado en el mismo grupo que los anteriores. No teniendo fundamento en la Escritura los términos *génito* ó *ingénito*, limitémonos—decía él—á confesar con San Juan la eternidad del Logos. Mas esa posición desagradaba igualmente á ortodoxos y á arrianos.

En cuanto á Eusebio de Cesarea, no puede llegarse á un resultado preciso, habiendo él oscilado siempre entre el arrianismo y la ortodoxia sin fijeza de criterio. El Logos, según él, parece ocupar un puesto intermedio entre Dios Padre, principio de todo sér, y las criaturas. No puede decirse del Hijo que no tiene principio, ó que es *ἀγέννητος*, ó que subsiste igual en todo al Padre, sino que lo que es lo ha recibido del Padre, aunque también se debe llamar Dios, según aquel testimonio: *Deus erat Verbum*. El atributo «ingenitum=non factum» queda reservado exclusivamente para el Padre.

Como se ve, este escritor, á pesar de sus vacilaciones, se inclinaba con preferencia al arrianismo, resucitando ideas defendidas por Orígenes. El mismo síntoma se nota en otro de los representantes de su escuela, Eusebio de Emeza, autor de aquella fórmula trinitaria que merece ser recordada: «Unus non natus, et unus unigenitus, et unus spiritus sanctus.»

Las fórmulas arrianas habían tomado tanto incremento á fines de la primera mitad del siglo IV que, según el testimonio de San Atanasio y San Gregorio Niseno, en las plazas, en los comercios, dondequiera que se reunían varias personas, el tema obligado de su conversación era la cuestión del *ἀγέννητος*. Hacia esa época se celebraron varios concilios en Oriente, y en casi todos ellos se combatió el arrianismo y se procuró evitar su terminología; pero como por otra parte las fórmulas de Nicea encontraban gran oposición, se optaba de ordinario por un término medio, creando una cristología ortodoxa en el fondo, y que no hubiera suscitado protestas si á ello no indujese el interés en alejarse todo lo posible del arrianismo. Los semiarrianos tenían mayoría en casi todos esos concilios, y á su actividad, no menos que á la de los estrictamente ortodoxos, fué debido el eclipse que por algún tiempo sufrió el arrianismo.

Entre los principales impugnadores de esta herejía en sus primeras fases están Alejandro, Obispo de Alejandría, San Atanasio y San Hilario de Poitiers. Su intervención en la contienda hubiera sido decisiva en lo relativo á la terminología, si el apasionamiento y los personalismos no tuvieran obcecados á los adversarios.

Alejandro, el primero que tuvo que luchar con la herejía, se vió también obligado á salir en defensa de su persona contra las acusaciones de los arrianos. O se admiten dos *ingénitos* ó se confiesa que el Hijo ha sido creado de la nada: este era el dilema simplista de los innovadores. Y en la respuesta que da Alejandro se encuentra precisada la significación de las palabras relativas á la agenesia, y señalado un medio entre lo *ingénito* y lo creado: la *natural-eza unigénita*. «Confesamos que el Hijo siempre del [ex] Padre es—escribe él—; pero no se vaya á tomar ese «siempre» en sentido de *ἀγέννητος*, como lo hacen aquellos que tienen el espíritu obcecado; pues ni el «era», ni el «siem-

pre», ni el *πρὸ αἰώνων*, es lo mismo que *ἀγέννητος*... Al Padre ingénito debe concedérsele el honor que le es debido, confesando que su sér no depende de otro, lo mismo que al Hijo, admitiendo su eterna generación por el Padre... Además, se ha de reconocer la más absoluta igualdad entre las dos personas, exceptuando el atributo de «ingénito», que es propiedad exclusiva del Padre.» También supo Alejandro distinguir claramente la diferencia entre *ἀγέννητος* y *ἀναρχος* (sin principio), atributo éste último que convenía perfectamente al Hijo.

Mayor interés puso aún San Atanasio en fijar la terminología trinitaria, único modo, según él, de ir acortando las distancias que separaban á muchas fracciones de arrianos de la Iglesia. Como buen dialéctico, no desconocía la importancia de la expresión adecuada para evitar el peligro de la herejía; pero tampoco era tan esclavo de la letra que á ella subordinase la idea. Después de un extenso análisis de los diversos sentidos que podían darse á las palabras *ἀγέννητος* (ingénito) y *ἀγέννητος* (increado), señala en qué casos se puede emplear uno ú otro, conforme á la recta fe, y ya no se cuida de tomar parte en las logomaquias, propias más bien de gramáticos que de teólogos, en que estaban empeñados los herejes. Más importancia parece conceder al cargo que se le hacía de emplear una *φωνή ἄγραφος*, un término que no se encuentra en la Escritura canónica, cual era la palabra *ἀγέννητος* (*ἀγέννητος*). El mismo pretexto se había alegado contra el *ὁμοούσιος* de Nicea. Atanasio justifica su proceder y el de la Iglesia recordando el precedente que sobre ésto había sentado el mártir San Ignacio, quien no tuvo reparo en introducir por vez primera esa palabra en la designación de las divinas personas. Y para más obligar á los arrianos á admitir el atributo *ἀγέννητος* = *increatedum*, *infectum*, como aplicable al Verbo, hace resaltar su inconsecuencia en admitir y tener por suyas las doctrinas de Asterio el sofista, y no querer adoptar las consecuencias que de ellas se derivan. Asterio, en efecto, interpretando las palabras de la Escritura, había puesto dos seres increados y sin principio: Dios Padre y su Sabiduría. Ahora bien, concluye Atanasio, la Sabiduría del Padre, coeterna con él, es el mismo Hijo, el Verbo encarnado.

En resumen: según Atanasio, *ἀγέννητος*, genéricamente, es Dios; *ἀγέννητος* = increado, es el Padre y el Hijo; *ἀγέννητος* = ingénito, es el Padre, pero no el Hijo; *γεννητός* es el Hijo; *γεννητός* no es ni el Padre, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo.

«San Hilario está solo en apariencia, fuera del límite de nuestra investigación, porque la base de sus doctrinas trinitarias es griega.» Con esta indicación justifica Stigele la inclusión en su estudio del que, por sus luchas con el arrianismo, ha merecido el título de «Atanasio de Occidente». Lo característico de San Hilario es la substitución ó traducción del término *ἀγέννητος* por «innascibilis» aplicado al Padre, reservando para el Hijo el «unigenitus». De este modo se evitaba, según él, todo pretexto de mala inteligencia. Y así, en efecto, lo hizo él al interpretar el anatematismo XXVI de la primera fórmula de Sirmio, sin sospechar que la palabra *ἀγέννητος* que allí se leía pudiera entenderse por «increado», de lo cual no andaba lejos aquel sínodo. Con la misma buena voluntad comenta el anatematismo XVII de la fórmula cuarta de Sirmio, para evitar toda confusión entre «eterno» é «innascible». «Una cosa es — dice él — ser eterno y otra muy distinta ser innato (*non natum*): lo

uno excluye el nacimiento, preescindiendo del tiempo; lo otro implica la inmanencia eterna de la razón de su existencia.» Hilario sentía la necesidad de esclarecer el problema de la generación eterna del Hijo para hacer ver á los arrianos la inconsistencia de aquel argumento: «*si natus est coepit, et cum coepit, non fuit*» á que se habían aferrado. La expresión *natus*—escribía él—indica, ante todo, que el Hijo tiene su origen en el padre. Y al afirmar su existencia, no se supone una no existencia anterior. El Hijo ha sido engendrado en la eternidad porque el Padre es autor eterno del Hijo. Donde hay un Padre eterno debe haber también un Hijo eterno.

Una segunda fase del arrianismo, inaugurada por Acecio y Eunomio, ocupó la atención de los Padres y escritores eclesiásticos durante la segunda mitad de la cuarta centuria. Acecio partía del supuesto que Dios ingénito es una naturaleza ingénita, el cual, por la generación del Hijo, ha producido τὸ γεννητόν. El punto fundamental de sus doctrinas, desarrollado luego por Eunomio, es la «identidad del concepto de ἀγέννητος con el concepto esencial del Padre, y el de γεννητός con el del Hijo». Y subrayaba él la palabra «esencial» para descartar la posibilidad de atribuir el «ingénito» al Padre, como cualidad extrínseca ó como propiedad posterior, en orden de naturaleza, á la esencia. Eso implicaría en Dios una especie de perfeccionamiento, pasando de la naturaleza génita á la naturaleza ingénita merced á esa propiedad. Y por consiguiente, privada la esencia de esa propiedad, perdía al mismo tiempo su agenesia, lo cual es absurdo.

La nueva doctrina personificada en Eunomio (eunomianismo), tuvo éxito singular. El atributo «ingénito» es término esencial; luego sólo pueden ser iguales en esencia (consustanciales) los seres á quienes ese atributo conviene; luego ó el Hijo es ingénito ó no es igual al Padre. Á esto se reduce, en suma, la argumentación que formulaba Eunomio desarrollando el pensamiento de Acecio.

A este dogmatismo audaz respondió San Basilio con negaciones terminantes, condimentadas con sarcástica ironía. ¿Por qué el constitutivo de la esencia del Padre ha de ser la ἀγεννησία y no la inmortalidad ó la incorruptibilidad? Éstas como aquélla indican una cualidad en Dios, no la esencia: el *cómo es*, no lo *que es*... El Hijo no es ingénito, pero sí eterno; porque ingénito se llama á lo que no tiene causa ó principio alguno de su sér, y eterno, á lo que en su sér es anterior al tiempo y á la eternidad. Contra la divinidad del Espíritu Santo habían puesto los herejes este trilema: Ó es ingénito, ó es génito, ó es creado. No es lo primero, ni lo segundo, luego es lo tercero, τὸ τρίτον ἄρα. A lo que responde el santo, con no menos gracia que coraje: «Este vuestro ἄρα [sin duda] se os convertirá en eterno ἄρα [maldición].»

En el empleo de la terminología trinitaria, sobre todo en la referente á la agenesia, supera San Basilio á todos sus antecesores en precisión. Los dos Gregorios, el Nacianceno y el Niseno, que refutaron también á Eunomio, continuando por el mismo camino ensayado por San Basilio, acabaron de fijar el verdadero sentido de la ἀγεννησία y de la γέννησις como propiedades del Padre y del Hijo, respectivamente. Por no alargarnos demasiado, renunciaremos á extraer la amplia exposición que sobre esto nos da Stiegele, así como la última sección de su libro, que se ocupa de la literatura no relacionada con el arrianismo. Los que tengan interés en conocer su contenido, deben re-

currir al libro mismo, sin contentarse con extractos que, aun siendo fieles, desvirtúan ú olvidan muchos detalles; y en libros de esta clase, la riqueza del detalle constituye el elemento principal.

Cristología. — La vida intelectual de Jesús estaba condicionada por la constitución y modo de ser del Hombre-Dios. El conocimiento claro y preciso de la primera era imposible hasta que no se llegase á determinar qué elementos y en qué condiciones integraban la persona del Verbo encarnado. Mientras se discutían estos problemas en los primeros siglos, proponíase también, aunque con timidez y sin gran éxito, como corolario de las dos naturalezas, la existencia de dos clases de conocimientos en el Salvador. De las dificultades á que daba lugar ese nuevo aspecto de las cuestiones cristológicas surgió desde el principio una seria antinomia entre la especulación teológica y algunos textos evangélicos; y después de varias alternativas, aclarados ya los conceptos, se llegó á una concordia, insinuada con más ó menos decisión en los primeros que se ocuparon de estas cuestiones y corroborada luego en los siglos iv y v por los grandes teólogos. Las principales fases de ese proceso evolutivo están indicadas en un libro reciente del Padre Schulte, que lleva por título: *El desarrollo de la doctrina relativa á la ciencia humana de Cristo hasta el principio de la Escolástica* (1). Extractemos su contenido, evitando, á ser posible, todo comentario.

La literatura gnóstica tendía á hacer resaltar la excelencia de los conocimientos de Jesús, como participante en sumo grado de la sabiduría divina. Jesús, según esos escritos, era el primero y el más eminente de los gnósticos, en quien habitaba el Espíritu omnisciente, unido á él como inseparable compañero.

Estas doctrinas no dejaron de influir en los apologistas cristianos. Obligados, sin embargo, á defender los dogmas fundamentales contra los ataques del paganismo, no se cuidaron gran cosa de esclarecer el problema. El Logos encarnado, la Sabiduría del Padre, constituía el punto céntrico de sus creencias, y encastillados en esa posición, resolvían conforme á ella todas cuantas dificultades surgían de la exégesis literal de los textos bíblicos.

Clemente de Alejandría fué tal vez el que en su siglo excluyó más expresamente de la persona del Salvador todo progreso intelectual, substrayéndolo de las condiciones sensitivas y orgánicas á que están sometidos los demás mortales. Los docetistas hubieran subscrito muchas de sus afirmaciones.

Orígenes intentó dar al problema una solución científica. El alma humana del Salvador preexistió, según él, como todas las demás á su unión con el cuerpo. A ella se unió el Logos, el cual, como espíritu purísimo, no hubiera podido encarnarse sin ese intermedio que le acercaba á la materia. La ciencia de aquella alma no quedó totalmente ofuscada después de su unión con el cuerpo, como ocurre en los demás espíritus al unirse á la materia, pero sí condicionada en parte al nuevo modo de ser y susceptible de progreso, como

(1) E. SCHULTE, O. F. M.: *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik.* — En 4.º, VIII-147 páginas. De la colección «Forschungen zur Christlichen Literatur-und Dogmengeschichte». Paderborn, Schöningh, 1914.

lo testifica San Lucas. La omnisciencia no le fué concedida hasta después de la Pasión. Cuando Jesús hace alguna pregunta ó dice ignorar el día del juicio, pregunta y hace esa afirmación para obrar dentro del orden humano en que lo suponían los circunstantes, y porque en realidad su alma ignoraba esas cosas, aunque las sabía como Dios. Así explicaba Orígenes, por una parte, la inhabitación del Logos en el alma de Jesús, y, por otra, satisfacía las exigencias de los textos evangélicos. La influencia de esas enseñanzas y exégesis en los escritores posteriores está hoy bien comprobada.

La entrada del arrianismo en escena provocó nuevas tentativas de solución. El Logos, afirmaban algunos arrianos, se unió inmediatamente al cuerpo como forma en substitución del alma racional. El Logos era inferior al Padre, y así no debe extrañarnos que Jesús ignorase algunas cosas y estuviese sometido al progreso en sus conocimientos.

Esa misma ausencia de alma humana en la persona del Salvador, han querido atribuir algunos á San Atanasio durante el primer período de sus luchas con el arrianismo, antes que la herejía apolinarista le hiciese reflexionar sobre el asunto. Pero tal suposición parece inconcebible en el Patriarca alejandrino, después que Eustacio de Antioquía había rebatido la teoría del *σῶμα ἄψυχον* (cuerpo sin alma) de los arrianos. La verdadera explicación — escribe el Padre Schulte — parece haberla dado Harnack, según el cual, Atanasio, en el primer período de su actividad literaria, no prestó atención á esas cuestiones, y, por lo tanto, no puede alegarse ni en pro ni en contra de uno ú otro extremo.

Sus enseñanzas acerca de la ciencia de Cristo, están diseminadas en varios lugares de sus obras, y no habiendo adoptado él en esto una norma constante, es sumamente difícil fijar su pensamiento. Su cristología recuerda con frecuencia el esquema de San Pablo acerca de los aspectos que ofrece la persona de Cristo, *κατὰ πνεῦμα — κατὰ σάρκα*, y como esas expresiones, dada su vaguedad, pueden servir de puntos de partida para sistemas de teología opuestos, no es de extrañar esa falta de unidad que en él se deja sentir. No quiere decir esto que para él la única solución del conflicto que plantea el texto evangélico sea la admisión de un agnosticismo cristológico. La ignorancia y progreso del Salvador en ciencia, que parece inferirse de la escritura, es — dice él — una especie de antropomorfismo, que expresa, no precisamente un perfeccionamiento real como en los otros hombres, sino más bien las apariencias, el juicio que los demás se formaban de la persona de Jesús, según Éste iba manifestando los tesoros de su sabiduría, ó indica el desarrollo físico de su cuerpo como órgano de la divinidad, mediante lo cual se hacía más apto para exteriorizar la virtud divina. Otras veces lo explica por modismos escriturarios, y hasta señala en alguna ocasión otra solución más radical, que se entreve en él con bastante frecuencia cuando habla del ministerio soteriológico que venía á realizar Jesucristo. Así como para librar á nuestra naturaleza de sus miserias, sufrió hambre, sed, dolores y muerte, así también quiso soportar en sí la ignorancia de los hombres.

Los Padres capadocios del siglo IV, San Basilio, los dos Gregorios y Amfilquio de Iconio, no introdujeron nuevos elementos de solución. Sus enseñanzas cristológicas fueron motivadas en gran parte por la herejía apolinarista, y así se encuentra en ellos afirmada con insistencia la asunción por el Verbo

de una naturaleza humana, compuesta de alma y cuerpo. En la exégesis de los textos escriturarios reproducen las opiniones anteriores, acentuando siempre la necesidad de armonizarlas con la omnisciencia absoluta en la persona de Jesús.

Entre los Padres latinos de la misma época, merece especial mención San Ambrosio, que inició ó apadrinó con decisión la solución que había de cristalizar en los siglos posteriores. La conducta seguida por el Salvador con sus discípulos, preguntando, mostrándose admirado, triste y aun aparentando que ignoraba algunas cosas, deben explicarse, según el santo, por razones soteriológicas, para testificar que realmente había tomado nuestra naturaleza con todas las imperfecciones á ella inherentes — salvo el pecado — á fin de librarnos de ellas. «Nescire se simulat ut scire faciat nescientes.» No poco debió mover al Obispo de Milán á romper con la exégesis casi unánime de los Padres de aquella centuria la duda que abrigaba acerca de la autenticidad de las palabras *οὐδὲ ὁ υἱός*, de San Mateo, XXIV, 36. En los antiguos códices griegos — escribe él — no se encuentra esa frase, y probablemente es debida á una falsificación sacrilega de los arrianos⁽¹⁾.

Merced á las luchas cristológicas del siglo v, pudo hacerse una selección de entre todos los ensayos de concordia que se habían propuesto, y sometidos á nuevas discusiones, quedó facilitado el camino para llegar á un acuerdo definitivo.

La doctrina de la escuela antioquena nos la da resumida Schulte en estas palabras: «Cristo participó del desarrollo propio de la naturaleza humana, y, aun en su mayor edad, no tuvo conocimiento de todas las cosas. Pero superaba en ciencia á todos los hombres, y, por la unión con el Logos, recibió la plenitud del espíritu. La comunicación del Logos al hombre Cristo tenía lugar por revelación interior.»

San Cirilo heredó las enseñanzas de San Atanasio, y sin apartarse al principio gran cosa de los antioquenos, dió luego un nuevo avance hacia la verdadera solución con sólo desentrañar las fecundas consecuencias implicadas en el concepto atanasiano del Verbo encarnado. Los que gustan de respuestas categóricas cuando se ventilan cuestiones planteadas en forma de dilema, no verán en él más que una solución oportunista y llena de sinuosidades; pero no puede desconocerse un mérito singular en la tenacidad con que insiste sobre la armonización de los dos elementos en la persona de Cristo en un tiempo en que las doctrinas cristológicas eran con frecuencia vacilantes é imprecisas. He aquí el proceso de su raciocinio: Jesuista, en cuanto Dios, no es susceptible de perfeccionamiento; por lo tanto, el progreso en ciencia no puede tener lugar en Él en cuanto Logos, sino en cuanto hombre, por haber tomado una naturaleza sometida á progreso. Este progreso ¿es del mismo orden que en los demás hombres? La manifestación de la sabiduría no podía menos de influir en la naturaleza humana de Cristo, y así se comprende que el Logos fuese divinizando aquel templo que había escogido, acrecentando en él

(1) La misma observación se encuentra en San Basilio y en Didimo de Alejandría, y las modernas ediciones críticas del Nuevo Testamento griego señalan varios manuscritos en que no se leen esas palabras.

los tesoros de su ciencia. Lo que propia y fundamentalmente se desarrollaba en Jesús era su cuerpo, y proporcionalmente á ese desarrollo se manifestaba más y más cada día la ciencia que en Él estaba oculta.

Estas afirmaciones suscitan la idea de dos naturalezas — ya que no dos personas — como sujetos de operación distintos y no totalmente subordinados en Jesucristo, y se comprende que los antioquenos objetasen á San Cirilo: «Si sólo existe un Cristo, conviene á saber, el Verbo hecho carne, ¿cómo no ha conocido Éste el día del juicio?» Para San Cirilo implicaba esta pregunta una acusación de inconsecuencia, y por eso en adelante, desde que se inicia su intervención en las luchas nectorianas, le vemos armonizar con mayor interés su posición en lo referente á la ciencia de Cristo con la que había adoptado frente á Nestorio en cuanto al constitutivo personal del Salvador. La acentuación de la unidad de sujeto resalta aquí á la vista. El resultado de la encarnación — respondía él á aquella acusación — no es una fusión; la naturaleza humana existe distinta del Logos, que la ha asumido. Ahora bien, el no conocer los secretos de Dios, es propio de la naturaleza humana. Luego si del Hijo se dice que se empequeñeció hasta quedar bajo el nivel de los ángeles (ad Haebr. II, 7), nada tiene de extraño que se diga también de él que, á semejanza de los ángeles, ignora los secretos de Dios. Pero sería una insensatez deducir de aquí que la expresión de San Lucas, II, 52, se entiende del hombre como sujeto (principio *quod*) de operación, lo que equivaldría á una división de la persona de Cristo en dos.

No es aventurado afirmar que el mismo San Cirilo no estaba plenamente satisfecho de su solución, y viene á indicarlo él mismo al recurrir á la razón suprema de que las relaciones íntimas y vitales entre las dos naturalezas en Cristo están envueltas en el misterio.

Aun participando de esa creencia, intentó San Agustín esclarecer el enigma escudriñando desde un punto de vista teológico el modo de ser de la vida íntima del Verbo encarnado, que se traducía al exterior bajo la acción divina en admirables efectos. El santo excluye con decisión todo progreso ó imperfección en la ciencia de Cristo. Desde el primer instante de la encarnación, tuvo el alma de Jesús la visión de Dios, á quien estaba unida con la más íntima de las uniones, con unión hipostática. La luz divina inundó su inteligencia, agotando toda su potencialidad y haciendo imposible todo progreso. Esta es la última consecuencia á que llega el santo Doctor después de preámbulos que no es necerio trasladar aquí. Algunos pasajes dudosos de sus escritos quedan suficientemente aclarados por esa actitud terminante de otros. El argumento escriturario no le hizo vacilar un momento. Aquí, como en otras ocasiones, aplicaba aquella regla de hermenéutica: cuando el sentido directo del texto bíblico es contrario á la verdad, se debe recurrir al figurado.

La historia de estas cuestiones, á partir de San Agustín, no ofrece en el libro que analizamos el mismo interés de originalidad que en la época anterior. Con todo, trasladaré aquí el resumen que de ella nos da el autor en la conclusión de su obra: «Posteriormente á San Agustín, en Oriente como en Occidente, se dejaban oír algunas protestas contra la doctrina que limitaba la ciencia humana de Cristo, cuando se renovaron las discusiones al aparecer el agnoetismo en Alejandría y Palestina, formulando como tesis esa limitación de la ciencia de Cristo. Con gran animosidad se desecharon entonces los concep-

tos que antes se habían mantenido como medios de polémica entre las dos tendencias. El Papa, Gregorio Magno, intervino en el asunto, sin proceder á una sentencia definitiva. Aunque algunos teólogos, entre ellos Teodoro de Raitu, opinaron, en vista de esa pasividad de la Silla Apostólica, que el problema era de libre discusión, generalmente se desechaba la solución agnoetista.

»En Oriente propuso San Juan Damasceno una explicación provisional en armonía con su sistema cristológico. Utilizando el concepto de la *περιχώρησις*, excluye, por razones especulativas, toda limitación en la ciencia humana de Cristo, aun teniendo que dar á los textos bíblicos interpretaciones violentas. Las ciencias divina y humana que distingue en Cristo, no están separadas en cuanto á su contenido.

»En Occidente el adopcionismo resucitó por breve tiempo la tendencia agnoetista, escudándose en el testimonio bíblico; pero los teólogos de la época carlovingia prescindieron casi unánimemente de la exégesis literal.

»En la Iglesia latina se había perpetuado una inconsecuencia exegética. Hasta San Agustín y San Fulgencio de Ruspe se había atribuído el progreso en ciencia (Luc. II, 52) á la naturaleza humana. Beda y la Glosa de Estrabón transmitieron esta explicación á la Edad media. Ni en Oriente ni en Occidente se había logrado una solución satisfactoria. Las exigencias especulativas y los testimonios bíblicos estaban en oposición tan sensible, que no podían ocultarse á nadie. La escolástica, que comenzaba ya á formarse, intentaría la conciliación de ambos extremos» (páginas 146-47).

El Profesor polaco J. Maric ha coleccionado en un volumen algunos de sus escritos relativos á esta misma cuestión de la ciencia de Cristo entre los agnoetas⁽¹⁾. El libro tiene cuatro partes. «En la primera — escribe el autor — daremos una breve sinopsis de las opiniones que ha habido acerca de la doctrina de los agnoetas; en la segunda probaremos que los agnoetas no han podido referirse más que á la naturaleza humana de Cristo al atribuir ignorancia al Salvador; en la tercera demostraremos que de hecho atribuyeron al alma humana de Cristo la ignorancia de muchas cosas; por último, en la cuarta expondremos el argumento patrístico en favor de la omnisciencia relativa de Cristo» (pág. 8).

Prescindiendo de la primera parte, que se reduce á la exposición de opiniones, de las que luego hablaremos, en la segunda ha tenido el autor buen acuerdo de deshacer previamente el razonamiento en que se basaban los adversarios ó autores de esas opiniones para suponer que los agnoetas se llamaban así por atribuir ignorancia á la naturaleza divina de Cristo. Con abundantes testimonios, pone de manifiesto el sentido ortodoxo de la fórmula monofisita *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*, adoptada por los agnoetas. A la misma conclusión había llegado hace algunos años el escritor Lebon en un libro de singular mérito histórico, utilizando materiales que él fué el primero en dar á conocer⁽²⁾. Los monofisitas, según se desprende de esos textos, á pesar de

(1) J. MARIC: *De agnoetarum doctrina. Argumentum patristicum pro omniscientia Christi hominis relativa*. En 4.º, VIII-122 págs. Zagreb (Croacia), 1914.

(2) J. LEBON: *Le monophysisme sévérien*. Lovaina, 1909.

rechazar la expresión del concilio de Calcedonia, ἐν δύο φύσιν, admitían la coexistencia de esas dos naturalezas inconfusas en Cristo después de la unión hipostática. Así entendían ellos la expresión *unam naturam Verbi compositam*.

Admitido este hecho, el argumento del autor para demostrar la tesis de la segunda parte de su libro, puede formularse de este modo: Según el testimonio de Timoteo, el heresiólogo constantinopolitano, de Leoncio de Bizancio, de San Juan Damasceno y del mismo Teodosio, la secta por este último fundada profesaba, en lo relativo á Cristo, doctrinas idénticas á las de los monofisitas severianos, entre los que eran comúnmente clasificados. Por otra parte, los mismos autores están acordes en afirmar que los agnoetas eran una secta ó excisión de los teodosianos. Luego el monofisismo de los agnoetas no excluía la existencia de dos naturalezas en Cristo, inconfusas, distintas después de la unión, como no las excluía el monofisismo severiano del que ellos procedían.

El razonamiento nos lleva á una consecuencia negativa, pero diametralmente opuesta á la de los adversarios de que el autor no habla en la primera parte, según los cuales, los agnoetas, por ser monofisitas, no podían referirse á la naturaleza humana de Cristo como distinta de la divina.

En la tercera parte de su libro demuestra Maric la realidad efectiva de la tesis que en la segunda enuncia como posible. El argumento primero y principal lo toma de este texto de Leoncio de Bizancio: «Agnostæ confidentes omnia, quæ theodosiani, discrepant in hoc, quod Christi *humanitatem* ignorare theodosiani negant, illi vero ignorare affirmant» (pág. 44). El sentido en que los agnoetas atribuían ignorancia al alma humana de Cristo, lo declara Temistio, el principal representante de la secta, en los fragmentos que conocemos de su contienda con el monofisita Teodosio. Respondiendo á la acusación que éste le hacía de que su doctrina acerca de la ciencia de Cristo ó era nestoriana ó llevaba el nestorianismo, por suponer en el Verbo dos naturalezas como principios distintos de operación y, por lo tanto, dos personas, se expresa de este modo: «Non duas eiusdem (i. e. Christi) cognitiones... dicimus. Una est enim revera Verbi incarnati operatio et cognitio et unius Christi omnia esse scimus, quamquam alia *divino* modo cognoscit et per propriam carnem operatur, alia vero *humano* modo» (pág. 86). Al negar Temistio que existan en Cristo dos clases de conocimiento, excluye también de él la existencia de dos principios *quod* de ese conocimiento y, por lo tanto, la existencia de dos personas. Por otra parte, las acusaciones de Teodosio no se explican, dado que Temistio coincidiera con él en la asociación de las dos naturalezas en Cristo. Temistio las distinguía, atribuyendo á cada una su propio modo de obrar, y así la ignorancia que supone en Cristo se refiere únicamente al modo de obrar de la naturaleza humana, que subsiste en el Verbo distinta de la divina.

Maric deduce estas conclusiones mediante razonamientos larguísimo que hacen perder al lector el hilo de la argumentación. El resultado de su estudio merece, con todo, anotarse, porque en él se rectifican ideas ya de antiguo tergiversadas que han encontrado eco en autores modernos de excepcional prestigio en estas cuestiones. Uno de ellos, Lebreton, en su obra maestra sobre los orígenes del dogma de la Trinidad (1), después de negar *à priori* que

(1) J. LEBRETON: *Les origes du dogme de la Trinité*. — Paris, 1910. — Acentuando, sin

los agnoetas pudiesen emplear ese lenguaje que hemos comprobado en Temistio, pone en boca de algunos Padres otro que muy poco ó nada se diferenciaba de él. Maric se indigna, con sobrada razón, contra tales adulteraciones de la Historia. Severo, Teodosio y Temistio, con sus respectivas sectas, fueron condenados como herejes en el Concilio de Letrán celebrado en 649 y en el VI Concilio ecuménico, y poco después en una carta del Papa León al Emperador Constantino. La herejía de los primeros consistía en la manera de expresarse, mediante fórmulas de sentido abiertamente heterodoxo, por más que, según ellos las interpretaban, distaban muy poco de las empleadas por los Concilios. Pero su causa se agravaba por la resistencia que ofrecían á la aceptación de esas fórmulas conciliares. Á estos cargos añadía Temistio el de la ignorancia en Cristo en el sentido explicado.

La solución de ese conflicto, creado entre algunos Padres y los herejes, nos la da Maric en la última parte de su libro al establecer la doctrina de la omnisciencia relativa de Cristo-Hombre como enseñanza común de los Padres. Transcribamos algunos textos de los que él aduce. Escribe Petavio: «*Complures eorum Patrum qui Christo quarundam rerum scientiam detraxerunt, non hoc proprio ex sensu nec absoluto destinatoque iudicio fecisse, sed quadam veluti concessione, ut eorum, quibus resistebant, hæreticorum impios conatus atque impetus eluderent. Erant isti potissimum ariani, qui Christi divinitatem alterius a Patre substantiæ profitentes, defectus huic omnes et imbecillitates affingebant... Hanc igitur iniuriam a divinitate plerique veterum avertere cupientes, eam derivare postremo in humanam naturam studuerunt.*» Y explica luego el mismo autor las palabras subrayadas: «*Neque vero promissæ hoc in omnibus imbecillitatis argumentis et eodem modo fecerunt. Nam alia plane sine ulla tergiversatione et constanter asseveranterque fuisse in Christo facti sunt, ut sitim, famem, dolorem, tristitiam, vulnera, mortem; alia non primario affirmateque, sed secundo veluti loco defensionis admiserunt ac sæpe post alia responsa, quibus a Christo, quæ obiciebantur, abfuisse monstrabant, ad extrema velut ista tuendæ causæ subsidia confugerunt, tamquam id dicerent: si omnino vitari non potest... nihil est necesse ad divinitatem illa Christi referre, cum in humanam naturam potius competere videantur*» (pág. 106). En el mismo sentido se expresa también Billot: «*Non est omnino — escribe él — cur concedamus Patres supracitados (Athanasium, Gregorium Nazianzenum et Cyrilum Alexandrinum) circa prærogativas assumptæ humanitatis quocumque tandem modo hæsitasse, licet non ita clare locutos*

duda, esa parte de la literatura patristica favorable á la ignorancia en Cristo, y olvidando su verdadera significación en las controversias de que hemos hablado al ocuparnos del libro de Schulte, llega Lebreton á afirmar en uno de los apéndices de su libro (página 466) que la doctrina de Santo Tomás acerca de la ciencia humana de Cristo, á pesar de estar fundada «en una tradición muy auténtica y muy venerable, si se la compara con la doctrina de San Atanasio ó de San Cirilo, se la encuentra muy diferente», y, por consiguiente, que la argumentación del santo Doctor no constituye autoridad irrefragable, ni sus conclusiones son tan evidentes que disipen toda probabilidad en favor de los contrarios. Vacant tiene por infundado ese antecedente (art. *Agnoetes* del *Dic. de Théol. cath.*); luego también debe serlo el consiguiente, introducido por Lebreton á fin de tener un efugio para apartarse de Santo Tomás y poner su doctrina en parangón con la de Escoto. ¡Flaquezas humanas!

eos in questione nondum agitata æquum sit admittere. Et re quidem vera, natura a Christo assumpta potest dupliciter considerari, inquit Angelicus» (III p., q. 15, a. 3). «Uno modo secundum rationem suæ speciei, et secundum hoc dicit Damascenus eam esse ignorantem et servilem; unde subdit: Nam serva quidem est hominis natura eius, qui fecit ipsam, et non habet futurorum cognitionem. Alio modo potest considerari secundum id, quod habet ex unionem ad hypostasim divinam, ex qua habet plenitudinem scientiæ et gratiæ, secundum illud Ioan. I, 14: Vidimus eum quasi Unigenitum a Patre plenum gratiæ et veritatis.» Et ideo locutiones de ignorantia Christi secundum hominem duplicem sensum ferunt: quatenus scilicet vel ignorasset absolute et simpliciter vel ignorasset salummodo, quantum erat ex vi naturalis luminis humani intellectus. Porro multa sunt, quæ posteriorem hunc sensum apud Patres, quorum auctoritas obicitur credibilem faciunt» (páginas 107-108). Aunque inspirada esta solución en un criterio más bien doctrinal, teológico que histórico, se adapta admirablemente á la realidad, y extraña que algunos modernos historiadores de los dogmas la hayan abandonado, lanzándose por derroteros que, además de ser peligrosos, mutilan las enseñanzas patrísticas ó les atribuyen un valor que no tienen. El libro de Maric servirá grandemente para neutralizar la acción perniciosa de esas innovaciones.

La cristología de San Ignacio mártir ha sido estudiada fundamentalmente por el Doctor M. Rackl en una extensa monografía que, á nuestro juicio, es de las mejores que ha publicado la meritísima colección titulada *Freiburger theologische Studien* (1). El libro comienza con una larga introducción destinada á probar la autenticidad de las siete cartas de San Ignacio contra las impugnaciones de D. Völter. El estudio propiamente doctrinal comprende desde la página 89 hasta la 289, desarrollándose conforme á este esquema: Jesucristo verdadero hombre; Jesucristo Mesías, verdadero Dios é Hijo de Dios; Jesucristo, Dios y hombre.

Las cartas de San Ignacio tienen un carácter predominantemente polémico. En ellas se impugna el docetismo, comprendido bajo la dominación genérica de infidelidad. Los infieles impugnados por San Ignacio son los sucesores legítimos de los judíos y gentiles, para quienes, según la expresión de San Pablo, la cruz de Cristo es motivo de escándalo y los misterios en ella cumplidos son reputados por locura. El gnosticismo no parece haber tenido influencia alguna en la formación del docetismo que Ignacio combate. El motivo primordial que dió origen á esa secta radica en la repugnancia á atribuir la pasión y muerte al que, según la fe común de la Iglesia, era verdadero Dios. Se solucionaba la dificultad reduciendo á mera apariencia la asunción de la forma corporal por el Verbo con todo lo consiguiente á ella. El santo mártir procede contra esa concepción haciendo ver lo absurdo de las premisas por las consecuencias á que nos llevan, una de las cuales es la ineficacia de la redención. Comprueba, además, la verdad de la doctrina de la Iglesia por

(1) Doctor M. RACKL: *Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien, nebst einer Voruntersuchung: Die Echtheit der sieben ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Völter.*—En 4.º, XXXII-418 páginas.—Friburgo de Brisgovia, B. Herder, 1914.

el testimonio del Evangelio, cuyo relato manifiesta constantemente la realidad é integridad de la naturaleza humana en Jesucristo, hombre perfecto, τέλειος ἄνθρωπος, σαρκοφόρος.

Con el mismo interés con que hace resaltar San Ignacio la realidad del elemento humano en Cristo, acentúa también el divino. Cristo es el Mesías anunciado por los Profetas; es Dios, no en un sentido impropio, subjetivo, como quieren algunos modernos, sino en el sentido metafísico de esa palabra. Es, en síntesis, «el incausado eterno criador del mundo» (*der ungewordenen ewigen Weltenschöpfer*), á quien convienen todos los demás atributos exclusivos de Dios, y del cual se deriva la Iglesia como una nueva creación espiritual. El subordinacionismo que algunos han creído encontrar en los escritos del santo procede de una mala inteligencia de los textos, atribuyendo á Cristo en cuanto Dios lo que en la mente del autor sólo le conviene en cuanto hombre, κατὰ σάρκα.

Reconocida la divinidad de Jesucristo, determina San Ignacio sus relaciones con el Padre. Los atributos de Éste son aplicables, y de hecho los aplica el santo al Hijo, excepto uno: la filiación divina. Éste es precisamente el que le distingue del Padre y constituye su razón de ser, su sér mismo, aun antes de la encarnación. «No es cierto que Ignacio haga derivar la filiación divina de Cristo del momento de la encarnación, como si Cristo fuese Hijo de Dios porque fué concebido y nació de la Virgen, bajo la acción del Espíritu Santo. Antes bien, Ignacio afirma que Jesucristo es Hijo de Dios en virtud de su poder y voluntad divinas, como es Hijo del hombre por razón de su naturaleza humana. Además enseña Ignacio expresamente que Cristo (en cuanto Dios) procede de Dios, del mismo modo que (en cuanto hombre) procede de María. Cristo es, por lo tanto, Hijo de Dios en sentido propio, perfecto y riguroso» (página 270).

La unión del elemento humano á la persona del Verbo la propone Ignacio como un hecho, no como un problema, y así se limita á hacer resaltar la unidad de persona en Cristo, sin inquirir el modo en que se ha verificado esa unión.

En la segunda parte estudia Rackl la significación que tienen las cartas de San Ignacio en la historia de los dogmas, especialmente desde el punto de vista cristológico. Es un estudio más bien crítico-literario que doctrinal, como lo indican los asuntos desarrollados en las tres secciones de que consta esa parte: «Fuentes de San Ignacio», «Influencia de sus cartas en la Patrística» y «Su valor actual».

(Continuará.)

FR. V. BELTRÁN DE HEREDIA.

DE DERECHO ECLESIAÍSTICO

Declaración de la Sag. Penitenciaria Apostólica sobre la confesión y absolución de los soldados que van á entrar en batalla. — Proposito huic sacrae Poenitentiariae dubio: «An liceat milites ad praelium vocatos, antequam ad sacram Communionem admittantur, absolvere generali formula, seu communi absolutione, sine praecedenti confessione, quando tantus est eorum numerus, ut singuli audiri nequeant, doloris actu debite emissio?»

Eadem sacra Poenitentiaria, mature consideratis expositis, benigne sic annuente sanctissimo Domino nostro Benedicto Papa XV, respondendum esse censuit: «Affirmative. Nihil vero obstare quominus sic absoluti in praefatis adiunctis ad sacram Eucharistiam suscipiendam admittantur. Ne omittant vero cappellani militum, data opportunitate, eos docere absolutionem sic impertiendam non esse profuturam, nisi rite dispositi fuerint, iisdemque obligationem manere integram confessionem suo tempore peragendi, si periculum evaserint.» Contrariis quibuscumque non obstantibus. Datum Romae in sacra Poenitentiaria, die 6 februarii 1915. — CAROLUS PEROSI, *S. P. Regens.* — IOSEPHUS PALICA, *S. P. Secretarius.*

La razón de esta declaración está en que los soldados que van á entrar en batalla se hallan realmente en peligro de muerte, y como no es posible hacer una confesión ordinaria, basta que de alguna manera sensible muestren su arrepentimiento y su deseo de recibir la absolución sacramental. Los capellanes deben exhortarles al dolor y propósito de la enmienda y advertirles de la obligación que les queda de confesar sus pecados en especie, cuando se puedan confesar sin aquellos apuros. No es que estén obligados á confesarse cuanto antes, sino que cuando se confiesen por su devoción ó para cumplir con el precepto y ya no se hallen en aquel caso, deben suplir la confesión de los pecados entonces no especificados.

Los así confesados y absueltos pueden camulgar, pues han cumplido como mejor pudieron con el precepto puesto por el Tridentino, *sess. 13, cap. VII*, de confesar antes de comulgar cuando se tiene conciencia de pecado mortal. Huega decir que la absolución en este caso se da á todos á la vez y en forma plural y que esta decisión es aplicable á casos parecidos, como naufragios, descarrilamientos, incendios, etc.

Altar privilegiado en favor de los muertos de la guerra.—*S. C. S. O. Decretum*, 28 de Enero. — Todas las misas, por cualquier sacerdote celebradas en sufragio de los que han caído ó caigan muertos en la actual guerra, serán como de altar privilegiado. Este privilegio valdrá por todo este año.

Bendición de objetos piadosos. — S. C. S. O. *Decretum*, 4 de Febrero. — Concede S. S. que cualquier sacerdote, secular ó regular, que haya obtenido directa ó indirectamente facultad de bendecir objetos piadosos con aplicación de indulgencias, y que ejerza el sagrado ministerio en los ejércitos beligerantes, ó que se halle por cualquier motivo entre ellos, pueda usar de tal facultad, derogando en su favor la cláusula «de consensu Ordinarii loci in quo facultas exercetur» que suelen llevar las facultades, mientras duren las presentes circunstancias.

Comunión y Misa en la guerra. — S. C. de Sacram. *Decretum*, 11 de Febrero. — En atención á las extraordinarias circunstancias de esta guerra y mientras ella dure, se declara y establece: 1) que los soldados que se hallan al frente de batalla pueden ser admitidos, *servatis servandis*, á la Sagrada Comunión por modo de Viático; 2) que los sacerdotes camilleros ó enfermeros, si no pueden celebrar en las Iglesias, puedan hacerlo en cualquier lugar decente y seguro, aun a la intemperie, evitando todo peligro de irreverencia; mas los que luchan con las armas, puedan del mismo modo y con las mismas condiciones celebrar la Misa, pero sólo en los domingos y días festivos y con tal que no tengan algún otro impedimento canónico.

Declaración de la Sagrada Congregación de Ritos sobre el orden de comulgar. 30 de Enero de 1915. — *Rituale Romanum*, edit. tyb., tit. IV, cap. II, ubi describitur ordo administrandi sacram communionem communicandis tam extra missam quam ante vel post ipsam, atque etiam intra missam, ad n. 11 haec habet: «Sacerdos porrigit communicandis Eucharistiam incipiens a ministris altaris, si veliat communicare.» Item in decreto n. 1.074, *Galliarum*, 13 iulii 1658, in proposito dubio: «An in communione intra missam prius ministrandum sit Ssmum-Eucharistiae sacramentum ministro missae inservienti quam monialibus vel ceteris ibidem praesentibus?» S. R. C. responderi mandavit: «In casu praedicto ministrum sacrificii non ratione praeminentiae, sed ministerii, praefendum esse ceteris quamvis dignioribus.»

Unde quaeritur: «An vox minister altaris vel sacrificii in his et similibus documentis S. R. C. restringenda sit exclusive ad ministros iam in ordinibus minoribus constitutos vel saltem tonsuratos, an potius voce ministri intelligendi sint omnes quicumque seu laici seu clerici qui missae inservient?»

Et sacra eadem Congregatio, audito specialis Commissionis suffragio, omnibus sedulo perpensis, enunciatis quaestionibus ita respondendum censuit: Nominine ministri altaris vel sacrificii missae venit quilibet clericus vel laicus, missae ad altare inserviens, qui praefendus est ceteris in distributione sacrae Synaxeos; cauto tamen, ut laico inservienti praeferantur clerici, et clericis minoris ordinis alii in maiori ordine constituti, aut personae quae superiori polleant dignitate liturgice attendenda per se (uti regum) vel per accidens (uti sponsorum in missa pro benedicendis nuptiis).

Declaraciones de la Sagrada Congregación de Religiosos sobre estudios. — Con fecha de 1.º de Marzo de 1915, la Sagrada Congregación de Religiosos, resolvió las dos cuestiones siguientes:

I. Cum haud raro contingat, ut Religiosi studentes, absque ulla ipsorum aut superiorum culpa, per plures menses studia interrumpere cogantur (ex. gr., infirmitatis aut servitii militaris causa), quaeritur utrum huiusmodi studentes totum annum scholarem sic interruptum seu abbreviatum repetere

teneantur, an a Superiore generali, accedente voto deliberativo suorum Consiliariorum, dispensari possint.

II. Utrum examen seu periculum de quo in Responso ad n. VI Declarationum sacrae Congregationis diei 7 Septembris 1909 sermo est, subiri debeat etiam ab alumnis, qui aliquam disciplinam accessoriam Theologiae in scholis non excoluerint; et si affirmative, utrum hoc examen tam ab istis alumnis quam ab aliis subeundum, coincidere possit cum examine in fine anni scholaris subiri solito.

Quibus quaestionibus, in Congregatione generali diei 8 Ianuarii 1915, Emi. Patres responderunt:

Ad. I Negative ad 1^{am} partem; affirmative ad 2^{am}, dummodo: 1) interruptio seu compendium studiorum complexive non duraverit ultra tres menses; 2) studia omissa scholis privatis suppleta fuerint; 3) et in examine constiterit, ex testimonio examinerum seu doctrinae iudicium, alumnos disciplinas, de quibus in eorum absentia in scholis actum est, prorsus didicisse.

Ad. II Examen, de quibus in Responso ad n. VI Declarationum sacrae Congregationis diei 8 Septembris 1909 agitur, requiri pro qualibet disciplina omissa, sufficere tamen examen ordinarium etiam in fine anni praestitum, quod ex testimonio examinerum seu doctrinae iudicium constare debet.

Para entender estas respuestas es necesario referirse al decreto de 7 de Septiembre de 1909 (*Vid. Acta Ap. Sed.* vol. I, pág. 701). La razón de la segunda pregunta estriba en que en el citado decreto expresamente sólo se habla de la obligación de suplir las asignaturas accesorias, que se suelen cursar en los estudios de Filosofía y Humanidades, y que por algún motivo no se hayan cursado oficialmente. Pero la razón es la misma, y además, en el mismo decreto *ad. VII* se contesta que la Teología debe abarcar todos los estudios complementarios que se suelen cursar en los centros bien montados.

Facultades de los Ordinarios para conceder el celebrar la Santa Misa en casas particulares. — En el t. VII, pág. 130 se publicó una declaración de la Sagrada Congregación de Sacramentos, por la cual se determina que los Ordinarios pueden conceder *per modum actus*, es decir, en determinados casos y con justa causa, licencia para celebrar Misa en casas particulares. Sobre el mismo asunto da la misma Sagrada Congregación otras dos declaraciones con fecha 29 de Marzo de 1915, que aclaran más la dicha facultad.

«I. An Ordinarii ex iustis et rationabilibus causis, servatisque de iure servandis, permittere possint per modum actus celebrationem Missae domi, quocumque die.

II. An Ordinarii ex iustis et rationabilibus causis, servatisque de iure servandis, permittere possint per modum actus celebrationem Missae domi, eorum favore qui domestici Oratorii indulto gaudent, etiam iis diebus qui in obtento indulto excepti sunt.

Ad I. Affirmative. Ad II. Affirmative; duommodo iustae et rationabiles aliae sint ad eis, ob quas concessum fuit indultum Oratorii domestici.»

Los Párrocos Notarios eclesiásticos. — Una Real orden del Ministerio de Gracia y Justicia, dada el 19 de Marzo de 1915, declara la del 8 de Febrero de 1913 (*vid. LA CIENCIA TOMISTA*, t. VII, pág. 319) en el sentido de que es necesario acreditar la licencia ó consentimiento paterno para contraer matrimonio por escrito firmado por Notario civil ó eclesiástico; pero que los Párrocos

tienen el carácter de notarios eclesiásticos; cosa que negaba la Real orden que ahora se aclara. La parte dispositiva de esta tan deseada y justa Real orden, es como sigue:

«Su Majestad el Rey (q. D. g.) ha tenido á bien disponer que la Real orden de 8 de Febrero de 1913 quede subsistente en lo relativo á la necesidad de acreditar para la celebración del matrimonio, por documento escrito, la licencia ó consejo favorable, siendo sólo denegada en lo que afecta á la prohibición que establece de que los párrocos autoricen dichos documentos, ya que no puede negárseles para estos efectos, el carácter de notarios eclesiásticos que exige el art. 48 del Código civil vigente.»

FR. E. COLUNGA, O. P.

CRÓNICAS CIENTÍFICO-SOCIALES

ESPAÑA

Importantes discursos. — Monseñor Ragonesi, Nuncio apostólico de Su Santidad, que de tan merecido respeto y estimación goza en nuestra Nación, ha dirigido á los alumnos del Seminario de Comillas una alocución sobre estudios sociales, que es una nueva prueba de los entusiasmos sociales del Arzobispo de Mira. Un resumen de tan valioso discurso dará idea de las luminosas enseñanzas que encierra.

Jamás — decía — se inculcará bastante al clero, no diré la conveniencia y la utilidad, sino la imperiosa necesidad de los estudios sociales en los peligrosísimos tiempos que atravesamos. Tal necesidad la presintieron desde 1869 los Obispos alemanes reunidos en Julda; la sintió el gran prelado Ketteler cuando decía: «La Iglesia debe excitar, sobre todo á sus sacerdotes, un vivo interés por la clase obrera. Con frecuencia falta ese interés, porque una parte del clero no está convencida de la realidad y de extensión del mal social, no conoce ni su naturaleza ni sus dimensiones y no tiene claras ideas de sus remedios.» La última razón de esta necesidad hállase en la naturaleza del problema social, problema más ético y moral que obrero y económico; hállase en el concepto del Ministerio eclesiástico; hállase en la irradiación espontánea del Apostolado sacerdotal; hállase en los hechos que son de hoy y que hacen, por lo tanto, necesario lo que ayer no lo era ó no lo era tanto.

Entrando luego en la organización de los estudios, su sistema didáctico y método pedagógico, señala como punto de partida los principios del derecho natural y positivo divino, expuestos y aplicados por los Romanos Pontífices, especialmente por León XIII y Pío X en sus sapientísimas Encíclicas é instrucciones que constituyen el problema más perfecto de la Sociología cristiana.

Distingue, en la Sociología eclesiástica, tres períodos de preparación: *filosófico, teológico y técnico-social*. Durante el curso filosófico, la habilidad del profesor hará adquirir con orden, claridad y precisión los principios y conocimientos referentes: Al *origen* de la sociedad humana; al *fin*, que es el bien común de los asociados; á la *materia* de la sociedad: individuos, familia, municipios, provincias...; á la *forma* de la sociedad, que le infunde el poder público; á los *medios* de la sociedad, especialmente á la sociedad privada, y al derecho de adquirirla, usarla y transmitirla. Al período de preparación social *filosófica*, sucede el teológico-moral. Si los estudiantes de Teología, al cursar los Tratados de *Justitia et Jure*, tienen á la vista las condiciones propias de la presente so-

ciudad, podrán descubrir los vicios de orden moral y jurídico que en ella dominan y adquirir suficiente acopio de principios, de máximas y de reglas para curarlos y sanarlos, puesto que un gran número de cuestiones sociales y económicas están íntimamente relacionadas con la Religión y la Moral. Con la Moral están unidas no pocas leyes de producción y de la distribución de los productos entre sus agentes y factores. La renta del suelo, el interés del capital, el beneficio de las empresas, la retribución de los obreros y los tributos debidos al Estado caen bajo el dominio de la Moral. Igualmente caen bajo su dominio el arriendo de tierras, los préstamos de mutuo, los monopolios, las especulaciones y operaciones de Bolsa; los contratos de trabajo, su objeto, su naturaleza y sus formas, con sus relaciones á la edad, al sexo, al tiempo, al lugar y á la dignidad del hombre.

Ahondadas estas solidísimas bases en los inquebrantables principios de la Filosofía y de la Teología, será fácil de desarrollar el programa del tercer período de los estudios sociales, que es período de preparación próxima para el Apostolado. Su particular objeto ha de consistir, no tanto en principios especulativos y máximas, cuanto en sistemas positivos y reglas prácticas. En cuanto al *objeto formal* de estos estudios, afirma el Sr. Nuncio que el supremo criterio consiste en *educar más que instruir*, formando *Apostoles*, no *tribunos*.

— El Sr. Arzobispo de Tarragona pronunció un elocuente discurso en el Congreso de la Prensa no diaria, en el que dice, sin querer inferir á los grandes periódicos una injuria, culpándolos de venalidad ó mercantilismo, que, en estos vertiginosos rotativos, falta tiempo para contrastar la exactitud de las referencias; y así hoy se afirma lo que se negará mañana..., dejaráse afirmado aunque su falsedad luego se descubra. El más leve rumor, la sospecha misma, exígesse que tenga resonancia en sus columnas, y por eso el trabajo no es raramente de adivinación más que de copia; por lo cual, personas, no en corto número, á su formalidad y serio carácter disgustando este modo de proceder, acuden á la prensa de publicación no diaria, donde el reporterismo menos estragos engendra; porque procúrase elegir de entre el cúmulo espantable de cotidianas relaciones las de mayor relieve ó de positivo interés, afirmándolas sólo cuando se las confirma por los medios posibles.

Dice luego que el diario es la democracia del saber, la luz para todos. El no diario dirige su resplandor á próceres y privilegiadas inteligencias. Aquél habla en común al pueblo; éste, en particular, á las clases que lo forman. Al pan de cada día representa para el entendimiento el periódico de cada día. Los otros son comida más suculenta ó delicada, propia de intelectual festín. Y ¿qué persona conceptuaráse medianamente culta no leyendo más que diarios? ¿Qué hombre de ciencia, por luminosos que fuesen sus estudios, hará buen papel en la sociedad con la sola lectura de libros y revistas? La revista es periódico que se transforma en libro. Término medio entre ambos, tiene lo mejor de cada uno. Al fin del año los fascículos se juntan para que sus folios formen un volumen en la estantería donde puedan siempre volverse á leer. Las páginas del diario son hojas desprendidas del árbol de la ciencia, que un momento suben en alas del huracán para caer al suelo y confundirse en el polvo del olvido.

Carta Pastoral. — El Exemo. Sr. Obispo de Madrid-Alcalá acaba de publicar una Pastoral notabilísima, *La Religión en sus relaciones con la enseñanza*, de

la cual ha dicho el eminente pedagogo D. Andrés Manjón, que la leyó «con gusto, provecho y admiración». Al estudio de esta magna cuestión, verificado el año anterior en su aspecto negativo, el laicismo docente, desde el punto de vista de la razón, de la ley y de la experiencia, sigue este año el examen de su aspecto positivo: «las íntimas relaciones de la Religión con el espíritu humano en el orden primordial de la enseñanza».

Desarrolla en su carta el sabio Prelado tres puntos fundamentales. Expone primeramente la necesidad de la Religión en general, y en particular, de la Religión cristiana para el espíritu humano. «La idea y sentimiento religiosos, partiendo de la revelación primitiva y de la misma acción creadora, están grabados en el fondo del hombre, brotan de lo íntimo de su naturaleza; desterrarlos, por lo tanto, de la enseñanza, sería introducir desacuerdo entre las innatas tendencias del hombre y el elemento impulsor de los mismos, entre su interior y lo exterior que reacciona sobre él». Y si esto es lo cierto tratándose del fondo general de la Religión, ¿«qué será si dirigimos la vista, en particular, á la Religión cristiana, la obra salvadora que para llevarla á cabo el Hijo de Dios descendió del Cielo á esta bajeza de la tierra, purificando el revuelto y alborotado fondo de las flaquezas y manchas terrenas, ensanchando la percepción humana y elevándola en alas de la divina gracia á una altura y sublimidad inefable?» Estudia luego su influencia en la inteligencia y en el sentimiento, puesto que al examen de la Religión, como objeto del espíritu humano, ha de seguir el examen de la misma como factor, luz y guía de la enseñanza y educación. Con gran copia de razones demuestra cómo la Religión alumbra, purifica y fortalece la inteligencia. «Es un hecho comprobado que, así como hay concentraciones dinámicas en la materia, hay también en el espíritu sentimientos é ideas madres que tienen una virtualidad inmensa, que en su seno llevan la florescencia de otras muchas, así como de sentimientos. La enseñanza de la Religión cristiana tiene tal virtud iluminadora en nuestra alma, que dada dicha enseñanza en la tierna edad de la niñez, no puede menos de reconocerse su extraordinaria necesidad é importancia.» Estudia, por último, la sublimidad y fuerza de la Religión en el espíritu, en orden á la educación de los sentimientos. El centro de esta fuerza se halla en el sentimiento divino de la caridad, «que engendra y alienta por modo admirable, y en grado sumo, todas las energías de nuestra alma». Y para que la enseñanza religiosa produzca en el espíritu su acción iluminadora educativa, para que sea completa, es necesario que vaya juntamente enlazada con las nociones que constituyen nuestra primera instrucción mental.

Nuevo Académico. — El 28 de Febrero se verificó, en la Academia de Medicina, la recepción del Dr. D. Blas Lázaro é Ibiza. Dedicó primeramente un sentido recuerdo á su predecesor, Excmo. Sr. D. Joaquín Olmedilla y Puig, y luego presentó en sintético cuadro, cuál fué el criterio que informó la Farmacología en la antigüedad y cuál el que la caracteriza en nuestros tiempos. Hizo un detenido estudio de la *Materia médica* de Dioscóridos, que es la obra capital, que condensa cuanto de la antigüedad se sabe acerca de este género de cuestiones, completado en ciertos pasajes dicho estudio, en la parte correspondiente de la *Historia naturalis*, de Plinio. La Farmacología no se modificó de un modo sensible al terminar el período histórico; y casi puede decirse que hasta que la Alquimia comenzó á seguir nuevos rumbos para dar lugar

al advenimiento de la Química, la Farmacología estuvo condenada y reducida á los falsos criterios fundados en la autoridad, en la morfología, en el empirismo, en la leyenda, en la etimología y en la arbitrariedad.

Premios. — La Real Academia de la Lengua, queriendo rendir un homenaje solemne de devota admiración á la inmortal clásica castellana Santa Teresa de Jesús, en conmemoración del cuarto Centenario de su nacimiento, abre un Certamen literario, cuyo asunto, premio y condiciones serán los siguientes: *Asunto:* Biografía general y crítica acerca de la vida y obras de Santa Teresa de Jesús. — *Premio:* Medalla de oro, 2.500 pesetas y 500 ejemplares de la edición que, á sus expensas, hará la Academia de la obra premiada. — *Condiciones:* El mérito relativo de las obras que se presenten á este Certamen no les dará derecho al premio; para alcanzarle han de tener por su fondo y por su forma valor que de semejante distinción las haga dignas en concepto de la Academia. El autor de la obra premiada será propietario de ella; pero la Academia podrá imprimirla en colección, según lo determinado en el art. 13 del Reglamento. Las obras que aspiren al premio se recibirán en la Secretaría de esta Corporación hasta el día 31 del próximo Diciembre.

— La Sociedad Española de Higiene adjudicará, en el presente año, los siguientes premios:

Premio del Excmo. Sr. D. José Sánchez Guerra. — Tema: «Problema sanitario de las viviendas en las grandes urbes.» Habrá para este tema un premio de 1.000 pesetas y un *accésit* y las Menciones honoríficas que el Jurado estime convenientes.

Premio del Excmo. Sr. D. Mariano Belmás. — Tema: «Las casas insalubres y la arquitectura sanitaria.» Un premio de 250 pesetas, un *accésit* y Menciones honoríficas.

Premio Roel. — Tema primero: «Medio de hacer más productivo el trabajo de la mujer para que, sin detrimento de su salud, pueda atender á las necesidades primordiales de su existencia.» — Tema segundo: «Los orfelinatos considerados desde el punto de vista físico y moral.» Tendrán cada uno de ellos un premio de 500 pesetas, con título de socio corresponsal, un *accésit* de 250 pesetas, con igual diploma, y un número ilimitado de Menciones honoríficas.

— Han sido concedidos, por la Academia de la Historia, los premios de Fermín Caballero á la virtud y al talento. El primero, á la anciana Eulogia Mañeru Espinal, enfermera del Hospital general, durante veintisiete años, y el segundo, á D. Antonio Ballesteros, por su importante obra *Sevilla en el siglo XIII*.

El Coste de la guerra. — Un economista francés, ocupándose del coste de la guerra actual, dice: Hay diez y ocho millones y medio de hombres sobre las armas, y si cada soldado gasta diariamente unos diez chelines, resulta al día nueve millones de libras esterlinas, al mes 270 millones y en medio año una cantidad equivalente á 40.500.000.000 pesetas. Pero estos individuos además de consumir dejan de producir, de modo que la pérdida de sus salarios en esos seis meses asciende á la enorme cifra de 1.698.000.000 de libras esterlinas. Por otra parte, la guerra devora el capital humano. El hombre tiene su valor que, en conformidad con el estadista Barriol, puede calcularse del siguiente modo: en Inglaterra, 828 libras esterlinas; en Alemania, 676; en Francia, 580; en Rusia y en Austria-Hungría, 404. Calculando que en esta guerra

sean las pérdidas tan sólo del 18 por 100, no bajarán de 1.825.000 hombres; resulta que las cifras expuestas arrojan un total — en unos pocos meses — de cerca de 108.000 millones de francos.

El comercio en España. — La *Gaceta de Madrid* acaba de publicar un resumen comparativo del comercio exterior de la Península é Islas Baleares, correspondiente al mes de Febrero del presente año con el del año anterior, que refleja los efectos adversos y favorables de la guerra en nuestra nación. En Febrero la importación fué de 73,19 millones de pesetas, cifra que acusa una baja de 20,07 millones con relación á igual mes del año anterior. Las principales bajas recaen en los artículos fabricados y substancias alimenticias, mientras hay aumento de 1,70 millones en la entrada de primeras materias. La exportación en Febrero de este año representa 107,90 millones de pesetas, con aumento de 29,75 sobre el mismo mes del año pasado. En la salida de artículos fabricados el aumento fué de 41 millones, mientras bajó en la de primeras materias en 10 millones y en la de substancias alimenticias en un millón. Como se ve por estas cifras, el balance es sumamente favorable para España, no sólo por el aumento de exportación sino principalmente porque este aumento se refiere á artículos fabricados, que dejan en casa toda la ganancia, al revés de las primeras materias que la llevan al extranjero.

Creación del Secretariado Agrícola. — Merced á la incansable propaganda que los católicos sociales están realizando en las diversas comarcas españolas por medio de Asambleas regionales, Congresos agrarios y Semanas sociales, la acción social agraria ha alcanzado en estos últimos años un desarrollo admirable.

Sindicatos agrícolas, Cajas rurales, Cooperativas... van apareciendo, como por encanto, aun en los pueblos más refractarios al espíritu de asociación; cada día se convence más el labrador de esta imperiosa necesidad, única manera de fomentar el cultivo y la ganadería. Sin embargo, por un capricho de burocracia caciquil, á los Sindicatos agrícolas y demás Asociaciones libres de labradores, que son las más numerosas y mejores organizadas, se les ha negado el derecho de tener representación en el Consejo Superior de Producción y del Comercio, allí donde la tienen las demás fuerzas productoras. No ha mucho se obtuvo del Gobierno la declaración solemne de que está legalmente en todo su vigor la ley de Sindicatos agrícolas. Por primera vez se ha reconocido á estos Sindicatos el derecho á la devolución de lo que hayan pagado ó pagaren en las Aduanas por la importación de cosas que mejoren sus cultivos ó sus ganados. Ha llegado, pues, el momento de aunar y organizar los esfuerzos de todos y multiplicarlos. Tal es el bello ideal, que el Emmo. Cardenal-Arzbispo de Toledo, en virtud del cargo recibido de la Santa Sede y como Director supremo de la acción social católica, ha tenido á su vista al crear el Secretariado agrícola.

Para ejecutar los acuerdos del Secretariado Nacional Católico-Agrario, y en general, para cumplir las reglas dadas por el Emmo. Cardenal Aguirre, y desenvolver la acción social católica bajo la dirección del actual Primado, se establece una Oficina permanente, compuesta de la Secretaría y tres Secciones: Asesoría económico-social, Dirección de propaganda y Dirección agromónica.

El Secretario, como jefe de la oficina, tendrá á su cargo: mantener la unidad

de criterio y la armonía en todos los trabajos; las actas del Secretariado; las gestiones que hayan de hacerse acerca de las autoridades, de todo género, ya sean de interés general ó exclusivo de alguna Asociación; la estadística y archivo de las Asociaciones agrícolas; la preparación, organización y funcionamiento de la Federación Agraria Católica Nacional, de acuerdo con las normas dadas y que pudieran darse para ella; la organización de las Asambleas regionales y Congresos agrícolas; el registro general de la entrada y la salida de la correspondencia, informes y demás documentos oficiales, y la administración de los fondos asignados al Secretariado, ordenación de pagos, formalización de las cuentas trimestrales y la presentación del presupuesto anual y la liquidación del mismo.

Las funciones del Asesor social abarcan el estudio de todo lo relativo á las cuestiones sociales agrarias en España y el extranjero (legislación, doctrinas y obras) y la redacción de los extractos mensuales correspondientes para ilustración de los Vocales del Secretariado, la dirección del *Boletín* del Secretariado y otras publicaciones que sean convenientes; la redacción de reglamentos, modelos, formularios y de todo lo que pueda facilitar la organización de Asociaciones agrarias; la dirección de la Biblioteca y la formación de índices en que aparezcan clasificados y ordenados los antecedentes bibliográficos de las distintas cuestiones sociales agrarias; la publicación de monografías y artículos de periódicos para la difusión de las buenas doctrinas sobre estas cuestiones; la contestación á las consultas bibliográficas y la propuesta de libros y revistas que deben adquirirse.

El Director de la propaganda, tan indispensable en toda organización social, tendrá á su cargo la formación general del plan de propaganda para la fundación y fomento de obras sociales agrarias; la formación de propagandistas sociales agrarios; la correspondencia y consultas relativas á las mismas; conferencias sobre estos asuntos, cuando sea necesario; la redacción del *Boletín* en la parte relativa á estas materias y los comunicados á la prensa sobre el movimiento social agrario; la celebración de Asambleas regionales y Congresos y la inspección de las obras sociales agrarias.

La Dirección del servicio agronómico realizará funciones de gran importancia, puesto que en ella se comprende todo lo referente á la parte técnica y científica de la obra. Al Director de este servicio pertenece la formación y presentación al Secretariado del plan general de las mejoras acreditadas por la experiencia que deban proponerse á los Sindicatos sobre el cultivo, ganadería é industrias anexas en las distintas regiones; el asesoramiento al Secretariado sobre la manera de adquirir en condiciones ventajosas las simientes, abonos, maquinaria, etc., lo mismo que para realizar en buenas condiciones la venta en común de productos; la publicación de monografías y artículos de periódicos sobre estas materias; la redacción del *Boletín* en la parte á estos asuntos; los ensayos y análisis de tierras y abonos y los viajes para el estudio de los cultivos que más convienen á las tierras de cada Asociación, de las enfermedades de las plantas y demás servicios de su profesión, y, por último, la celebración de Asambleas regionales en cuanto se refiere á estas cuestiones.

El Secretariado no viene á dirigir ni á mandar, sino á servir. El Secretariado respetará iniciativas y peculiaridades. El Secretariado pondrá especialísimo cuidado en ser útil á las Federaciones. Es obra de paz, de amigos y de her-

manos; es empresa de obsequioso celo y servicial solicitud cristiana. El Secretariado es organización que posee las ventajas de la división del trabajo y de la unión de las fuerzas, trabajo y fuerzas que auguran éxitos en pro de la clase labradora, merced á la especialización de cuantos en ella consagran sus desvelos. ¿Qué falta? Que el Secretariado sienta la llamada de las obras, siga el mandato de los hombres de acción, vea los brazos tendidos solicitando apoyo, demandando protección y calor.

Movimiento social. — La Agrupación de obreros católicos, afiliada en el Centro de Sindicatos Libres de Madrid, acaba de dar un paso más en el camino de las mejoras prácticas y positivas para los trabajadores. Fundada y consolidada la Cooperativa Tipográfica de producción, se ha lanzado arriesgadamente á fundar la *Bolsa del Trabajo Internacional*, que viene á llenar un vacío inmenso, hondamente sentido por el proletariado español. El espíritu que anima á esta Agrupación al crear la Bolsa, es el de evitar en lo posible el triste y desolador éxodo de los obreros españoles, viendo de facilitarles en la patria el trabajo que van á buscar fuera de ella, y libertándolos de las fatigas y duras vejaciones de que son objeto en países extranjeros, no consintiendo que nadie explote su ignorancia ni se aproveche de su desgracia. Para la cual, esta Bolsa recopilará cuantos antecedentes pueda en relación con el número de obreros que se hallan sin trabajo ó que ganen jornales insuficientes para su sustentación, para luego procurar facilitarles el trabajo en la Península, ya que el intento del proletario, del Estado y de todo el pueblo español debe ser que el hombre, la base esencial, la fuente de riqueza, encuentre condiciones de vida dentro del país.

— El 8 de Julio de 1898 se dictó una ley creando las Comunidades de labradores. Estas Asociaciones tienen como fin principal velar para que se respeten las propiedades rústicas y los frutos de los campos, y todo cuanto se relacione con el buen orden y vigilancia de los servicios de policía rural, para cuyo cumplimiento, toda Comunidad ha de tener un Sindicato y un Jurado. Al presente, existen en España 80 instituciones de esta clase. Modelo de estas agrupaciones es la Comunidad de labradores de Villarreal, fundada en 1899, y que cuenta en la actualidad con 4.750 socios. Aparte de sus fines generales, ha formado en su seno agrupaciones con fines diversos. La última obra, llevada á cabo por esta Comunidad, ha sido la creación de una *Caja de Ahorros y préstamos* en 1911, para combatir la usura en la localidad. En 1912 las imposiciones ascendieron á 864, por un valor total de 305.662 pesetas. El interés máximo que devengan las imposiciones es de 4 por 100; el que pagan los préstamos, de 8 por 100.

— En Salamanca se ha constituido una Caja de crédito agrícola. En la Asamblea celebrada á este efecto, el distinguido Abogado é incansable propagandista de la cooperación, D. Nicolás del Teso, fundador de la Liga de agricultores de aquella provincia, pronunció un elocuente discurso, explicando el funcionamiento de estas instituciones y los fines que con ellas se buscan, y el resultado fué el de que en el acto se cubrieran numerosas acciones, por un total de 11.525 pesetas, dejando la institución en marcha.

— En los días 17, 18 y 19 de Mayo, se celebrará en Madrid una importante Asamblea diocesana, á la que concurrirán los Sindicatos agrícolas de la diócesis. En ella se tratarán temas sindicales y agronómicos por personas de reco-

nocida competencia y con vistas á la actuación práctica. Entre los primeros figuran las ventajas de los Sindicatos; desde el punto de vista social, económico y de progreso agrícola, y las ventajas y necesidad de la Federación, y entre los segundos, la selección de semillas, empleos de abonos y arados de vertedera.

— Para dar una idea de la importancia que va adquiriendo el Banco Popular de León XIII, dedicado exclusivamente á proporcionar dinero á los Sindicatos agrícolas de carácter católico, basta indicar los préstamos concedidos desde 1.º de Enero á 24 de Abril, que suman un total de 347.182 pesetas.

— En Valencia se ha celebrado, con gran entusiasmo y esplendor, la apertura de curso de la Universidad Popular del Sindicato de la Aguja. Las obreras del Sindicato recibieron numerosas y merecidas felicitaciones por el feliz éxito alcanzado en el pleito de las *camisas*. Á propósito de lo cual, decía el órgano del Sindicato: «Valencia entera sabe que constituye una de nuestras más puras glorias el mirar á la obrera como *hermana*, por ser humilde, más amada de Dios; por ser pobre, más expuestas á perderse; dispuestas siempre á favorecerla para librarla de los peligros que la rodean por doquier, no obedeciendo á otro fin nuestro *Patronato de obreras*. Todas las señoras *hacemos nuestra protesta* y estamos á su lado en un todo, *teórica y prácticamente*. Sí, *prácticamente* hay que mirar por la obrera en estos momentos de angustia, en que por falta de labor y de trabajo ha de ir á parar á manos de explotadores sin conciencia y sin corazón, y siempre para ver de conseguir que desaparezcan los abusos á que está expuesta. *Prácticamente y personalmente*, cada una en *particular*, hemos de hacer lo posible para que esa esclavitud del *sistema del sudor* no tenga lugar en España. Á ello podemos contribuir, procurando que nuestros encargos de labor *no salgan de Valencia*, y dándole á confeccionar el mayor trabajo posible, *aun por caridad*; pues es más conducente á los fines sociales y cristianos *dar trabajo á la obrera*, que darle una *limosna*». Si estos rasgos, verdaderamente cristianos de las señoras valencianas, fuesen imitados por las señoras de las demás provincias, las pobres obreras, tan vilmente esclavizadas, se verían libres de tantas miserias y peligros á que constantemente se ven expuestas.

Estudios Superiores eclesiásticos. — La *Academia Católica Universitaria*, fundada hace algunos años en Madrid, y de la cual ya se habló alguna vez en estas Crónicas, venía trayendo una vida languidísima, tanto que con la elevación del Sr. Reig, su Rector, á la Sede episcopal de Barcelona, quedó la Academia completamente cerrada, es decir, que no se abrieron siquiera en ella las clases en este curso. En esto, parece haber partido de S. M. el Rey la generosa iniciativa de crear en Madrid algún centro de Estudios Superiores eclesiásticos. El Sr. Obispo de Madrid nombró Rector de la Academia al auditor de la Rota, Sr. Vales Failde, con amplios poderes para reorganizarla por completo si lo juzgaba conveniente. Por otra parte, el Sr. Ministro se ha permitido ya varias veces hablar á los periodistas de este asunto, que en principio ha sido ya propuesto y aceptado por el Consejo de Ministros en pleno. Aunque vistas, pues, desde fuera parezcan dos cosas distintas, sin embargo, probablemente, vendrán á concretarse en una sola. Un centro de Estudios de este género por fuerza ha de ser autónomo, y tan sólo sometido á las Autoridades eclesiásticas; y el Gobierno sabrá cumplir su deber, subvencionando, como se

hace con todas las Universidades de Alemania, por ejemplo; pero siempre desde fuera.

El Sr. Vales Failde, persona por tantos respetos apropiadísima para el cargo que le han confiado, no hay que decir que marcha de perfecto acuerdo con todas las Autoridades jerárquicas: Sr. Obispo de Madrid, Sr. Primado y señor Nuncio de S. S., á todos los cuales encanta la idea de hacer algo en este sentido, y está además en relación con todos los Obispos y altas personalidades del Catolicismo en España. Aunque no hay un programa de estudios hecho todavía, puede adelantarse, que, probablemente, además de las enseñanzas de carácter social, únicas ó casi únicas que hasta ahora se daban en la Academia, se constituirá una verdadera Facultad filosófica que será, lo que es siempre la verdadera Filosofía, el tronco y la raíz de donde reciben sabía y vida todas las demás ciencias. Y nada más de esto por hoy, porque todo lo demás está en *fiery*. No tardará en anunciarse el programa general de estudios y de funcionamiento para el próximo curso que, Dios mediante, se abrirá en Octubre.

Necrología. — El día 28 de Abril falleció en Madrid el ilustre artista don Salvador Viniegra y Lasso de la Vega, subdirector del Museo Nacional de Pintura y Escultura. Además de notabilísimo pintor, fué Viniegra músico y literato. Como pintor, empezó á distinguirse desde sus más tiernos años, y tiene cuadros de gran valor: «La bendición del campo», «La capilla de los toreros», «Un contrato de casamiento», «Los barberos al aire libre», «Un bautizo», «Las Cortes de Cádiz», «El compromiso de Caspe», son obras muy admiradas, y pasa de 40 el número de cuadros que vendió en el extranjero. En la Exposición celebrada en Budapest (1896) le dieron la calificación de ocupar el segundo puesto entre los pintores de más méritos de todas las naciones. Como músico, compuso entre otras obras, una notable *Salve* para órgano y orquesta y la partitura de la zarzuela *Los garrochistas*, como literato escribió el libro *Curiosidades de Roma*.

FR. MAXIMILIANO F. CORDERO, O. P.

Madrid, 27 de Abril de 1915.

ITALIA

Por la acción social católica. — Acaba ésta de recibir una nueva organización con la carta del Cardenal Secretario de Estado de Su Santidad, fecha el 25 de Febrero último. La acción social general corría hasta ahora á cargo de la *Unión popular*. Al lado de ésta funcionaban la *Unión económico-social*, la *Unión electoral*, la *Sociedad de la Juventud católica* y la *Unión de Señoras católicas* en su respectivo campo. Para mejor dirección y más unidad de programa, y acción más eficaz, el Sumo Pontífice ordena la constitución de una Junta de once miembros, entre los cuales habrán de contarse los Presidentes de las cuatro Asociaciones mencionadas, y cuyo Presidente será el de la *Unión popular*. Por esta Junta se constituye la Federación de las cinco Asociaciones, bajo la presidencia y subordinación de la *Unión popular*, en la cual las otras particulares Asociaciones están comprendidas.

La Unión económico-social. — Acaba de recibir, por otra carta de la Se-

cretaría de Estado, fecha de 26 de Febrero de 1915, dirigida á su Presidente, Conde de Medolago Albani, instrucciones importantes: «2) Exclusión totalmente la base y aun la denominación sindical, las cuales tienen por fundamento ó suponen ó dejan sospechar la lucha de clases, la organización profesional aparece más conforme á las necesidades de los tiempos y á las exigencias de un organismo poderoso, cuanto más ampliamente se extienda y llegue á ser general y centralizante, salva siempre la vigilancia, no sólo de la *Unión económico-social*, sino también de las provincias eclesiásticas, las cuales, en la Conferencia episcopal de cada región, estudian las necesidades locales y regulan la acción social. La lucha de clases, como esencialmente contraria á los principios cristianos, debe ser no solamente evitada á las Asociaciones católicas, sino también combatida. Más conveniente es todavía oponerse á el espíritu de lucha, fomentando en las Asociaciones los principios y la práctica del catolicismo, que suprimir el peligro de que tal espíritu nazca, esto es, fraccionando el organismo é impidiendo su fuerza colectiva.

»3) En cuanto sea prácticamente posible, es oportuno, útil y armónico, con los principios cristianos continuar en línea general, la fundación simultánea y distinta de uniones patronales y operarios, y como punto de contacto entre esas, la creación de comisiones mixtas, que discutan y resuelvan pacíficamente, según la justicia y la caridad, las controversias de uno y otro género de Asociaciones.

»4) Como regla general es bueno retener el carácter confesional de las instituciones económico-sociales, no impuesta, sin embargo, con explícitos artículos de los Estatutos, sino guiada con criterios de prudencia y caritativa amplitud de miras, de suerte que sean aceptados á formar parte de nuestras Asociaciones económico-sociales aquellas personas que, á juicio de las autoridades eclesiásticas, sean recomendables por sus sentimientos religiosos y por su conducta moral.

»Tocante á la cuestión agrícola en especial: 5) Es conveniente que, por ahora, el trabajo de preparaciones de contrato agrario tipo, según las diversas regiones, proceda otro más amplio de organización profesional de los paisanos. Y todavía antes de proceder á tal organización es útil concretar una perspectiva de ventajas temporales, que puedan atraer los paisanos á nuestras filas destinadas, sin tal perspectiva, á quedar solas, sino desiertas.»

Obra nacional de la Buena Prensa. — Hace ya algunos meses que esta cuestión de la buena prensa se agitaba en Italia. El Cardenal Maffi, Arzobispo de Piza, era el principal promovedor. Con fecha 25 de Marzo Su Santidad dió un decreto instituyendo *La Obra nacional de la Buena Prensa* que «se propone la difusión de diarios, publicaciones periódicas y revistas, á fin de oponer una intensa y progresiva propaganda de las ideas católicas á la propaganda perniciosa que, por medio de la prensa se hace, tan en daño de la fe, de la moral y de la disciplina católica.»

Para este fin dispondrá de las cuotas de los socios, 5 liras anuales, y de las otras ofertas ó donaciones.

La Obra será gobernada por un *Consejo Central*, compuesto de un Presidente, nombrado por la Santa Sede, y diez miembros elegidos por el Presidente entre la serie aprobada previamente por la Santa Sede. Cada ordinario nombrará un *Delegado diocesano*, al cual toca luego nombrar los *Delegados parroquiales*.

Ha sido nombrado primer Presidente Monseñor Francisco Faberi, y concedida al Cardenal Maffi la presidencia honoraria.

Congresos católicos. — Se celebró en los primeros días de Marzo en Milán el Congreso de ferroviarios católicos, organizados por el Comité nacional. El Congreso trató de los intereses profesionales de los socios y del modo de acentuar más su acción. Á mediados del mismo mes se inauguró en Florencia la *Unión nacional de los empleados de Correos y Telégrafos*, que fijó en Florencia una sede central.

En los días 6 á 9 de Marzo se celebró también en Génova el VI Congreso de la *Federación universitaria católica*. Su objeto era establecer las líneas directivas de una acción concorde y eficaz para la propaganda en los Institutos de enseñanza. Aunque no tan reciente, notaremos como conclusión de este número la Asamblea general de la *Juventud católica* celebrada en Roma los primeros días del año. Sus principales conclusiones fueron intensificar la obra de preservación de los jóvenes inscritos en los Círculos con el fomento de la piedad cristiana, con la celebración de Conferencias ó discusiones sobre los problemas debatidos y con la asistencia de los que por razón de estudio ó servicio militar concurren á los grandes centros de población. Á estas conclusiones, que miran al fin inmediato de la juventud inscripta, se añaden otras para fomentar el apostolado en favor de la moralidad pública y de la difusión de la sana doctrina.

La Academia Romana de Santo Tomás. — Con fecha 12 de Marzo la Sagrada Congregación de Estudios publicó los nuevos Estatutos de la Academia restaurada por Su Santidad con el *Motu Proprio* del 31 de Diciembre último. Según los nuevos Estatutos, serán Presidentes de la Academia tres Cardenales, entre los que tendrá el primer lugar el Cardenal Prefecto, que *sea pro tempore* de la citada Congregación de estudios. Luego la Academia constará de *Maestros, socios y alumnos*. Será oficio de los *Maestros* explicar, una vez á lo menos por semana, las obras filosóficas del Doctor Angélico, sus comentarios sobre Aristóteles ó sobre Boecio. Serán admitidos en el número de los *alumnos*, los jóvenes que, habiendo terminado sus estudios de Filosofía, cursen la Teología por el texto mismo de la *Summa*. Para ser admitidos al examen del doctorado en Filosofía se requiere que, á lo menos, hayan frecuentado dos años los cursos de la Academia y tomado parte como defensores ó argumentantes en otras tantas disputas públicas. Al fin del año académico se celebrará un certamen escrito. En el curso del año los Maestros ó socios tendrán mensualmente una Conferencia filosófica. La lengua empleada en los cursos, exámenes y demás actos de la Academia será la latina.

La crisis granaria. — Italia necesita importar cada año unos diez millones de quintales métricos de grano para satisfacer á sus necesidades. Ya se dejó ver que la guerra ha traído sus tristes consecuencias para la importación de esta respetable cantidad de grano. Desde principios de año comenzó á subir el precio y esto, unido á las otras causas de pública miseria, ocasionó numerosas manifestaciones en casi todas las ciudades de Italia, que en algunas partes acabaron de modo sangriento, sobre todo por el influjo de los partidos subversivos, que, como habituados á pescar en agua turbia, fomentaban el público malcontento para sus fines particulares. El Gobierno, los Consejos provinciales y los Municipales han procurado por varios medios suplir la deficiencia

del grano y evitar los abusos á que semejantes casos suelen dar ocasión. La suspensión de los derechos de aduanas, la reducción de partes, la de contribución á las Sociedades harinarias, junto con la prohibición de la exportación del grano, fueron las primeras medidas. Para completar, el Ministro publicó un decreto imponiendo un tipo único de pan común, el cual representa, sin perjuicio de la higiene, una disminución en el consumo de grano suficiente á cubrir los seis millones de quintales métricos, que aún se calculan necesarios para cubrir las necesidades de la nación. Este problema, que ha dado amplia materia de charla á los padres de la patria, ha puesto también en claro el estado defectuoso de la explotación agrícola, la gran cantidad de terrenos aptos para el cultivo de los cereales, que está de valdío. El Ministro de Agricultura hizo á este propósito excelentes propósitos, que todos desean ver cumplidos.

Lucha en pro y en contra de la guerra. — La guerra está como la espada de Demócles amenazando sobre nuestra cabeza, y tanta es el ansia que muchos italianos tienen de lanzarse al campo y mostrar sus bríos guerreros, que convierten con gran facilidad las calles en campo de batalla. Desde el 20 de Febrero, sobre todo las manifestaciones en la calle y reuniones en los edificios públicos, abundan movidas y fomentadas por los racionalistas y socialistas, instrumentos todos ellos de la masonería. Pero como siempre el grito de *viva la guerra!* dado por una parte, responde la otra con el de *viva la neutralidad!*, y de aquí en las calles los tumultos que muchas veces ocasionaron heridos y aun muertos. Para poner término á esta continua turbación de la pública tranquilidad, el Gobierno envió una Circular á todos los Prefectos de las provincias á fin de que prohibiesen toda manifestación pública ó reunión privada. Pero la gente levantisca tomó de aquí pretexto para nuevos tumultos. El 11 de Abril fué el día señalado para protestar contra la providencia gubernativa, y para la celebración de comicios contra las disposiciones de la Autoridad. En Roma, las calles fueron, desde la mañana, ocupadas por pelotones de soldados; el acceso á las plazas de Venecia y Colonna vedado. Iguaes precauciones se tomaron en otras ciudades. Esto, no obstante los partidarios del desorden, salieron á la calle, hubo choques con la fuerza armada, y en Milán la sangre corrió en abundancia, siendo luego esto mismo causa de una huelga general en señal de luto, y para protestar contra la *barbarie* de los soldados que tan poco aprecio hacen de la voluntad y de la sangre del *pueblo*. Con todo esto, y á pesar de los esfuerzos por lanzar á Italia en una guerra loca y desleal, el Gobierno se mantiene firme en su deber y procura evitar á la nación mayores calamidades que las que ya sufre.

Ley de defensa nacional. — Aunque el Gobierno parezca resistir las sollicitaciones de la guerra, no obstante, según su programa, procura prepararse para el caso en que la necesidad le obligue á la guerra. Estas providencias se sienten por todas partes, aunque los periódicos no las anuncien, porque la Ley lo prohíbe. Á principios de Marzo fué aprobada Ley la contra el espionaje, y contra la publicación de noticias relativas á la defensa del Estado, al movimiento de las tropas, etc. En fin, que por todas partes gritos de guerra ó motivos de ansiedad, y la paz que hasta ahora se goza es precaria é insegura. El pueblo, en general, no quiere la guerra, y el Gobierno que conoce mejor cuáles pueden ser sus consecuencias parece rehuirla; pero el vértigo se apodera á veces de las naciones, y con el cebo de ilusorias ventajas las conduce á espan-

tosa ruina; pudiera ser que acabase por dominar á los que tienen en sus manos el Gobierno de la nación, sobre todo cuando tantos son los interesados en esto. Á pesar de todo, esperamos en el Señor, que nos continuará dando la paz.

FR. P. CUETO, O. P.

Roma, Abril de 1915.

INGLATERRA

El purgatorio y el protestantismo. — En estos tiempos en que la guerra ha causado tantas pérdidas de seres queridos, preocupa á los protestantes la cuestión del purgatorio y, por consiguiente, las oraciones por los difuntos. Según la doctrina oficial del protestantismo, el purgatorio es cosa inventada vanamente y que repugna á la Sagrada Escritura. La doctrina católica, defluida en el Concilio de Florencia, enseña «que las almas de los que han muerto verdaderamente penitentes y en caridad de Dios, antes de haber satisfecho con obras dignas de penitencia por sus pecados de comisión y de omisión, son purificados por las penas del purgatorio después de la muerte, y para aliviar estas penas pueden los vivos aplicarles sufragios, es decir, misas, oraciones, limosnas y otras obras de piedad». Si no existe el purgatorio ¿qué objeto tienen las oraciones de los fieles por los difuntos? Sin embargo, es tan natural á los más nobles y delicados sentimientos del corazón la doctrina católica, que hoy públicamente los protestantes, con falta de lógica, practican de alguna manera nuestras enseñanzas de los sufragios, como si creyesen que más allá del sepulcro hay un lugar de expiación que detiene á las almas manchadas con las reliquias de los pecados antes de entrar en la gloria del cielo. El Arzobispo protestante de Cantorbery, consultado sobre este asunto, ha dado una contestación evasiva y contradictoria: «El objeto de las oraciones ofrecidas directamente por aquellos que han terminado su vida sobre la tierra — ha dicho — está envuelta en tantos misterios que no podemos menos de tratarla con mucha reserva y circunspección. Por una parte, la Iglesia de Inglaterra (protestante) ha declarado que es ilegal ó erróneo creer en la conveniencia y eficacia de tales oraciones...; pero, por otra, yo quiero lealmente mantener la distinción de algunos teólogos anglicanos que distinguen entre las creencias basadas en la Escritura y que forman parte de nuestros formularios y otras vulgares opiniones y creencias ordinarias que no son del todo escriturarias. Por lo cual, teniendo esto presente, no tengo duda ninguna de que se pueden permitir estas oraciones por los difuntos.» Hasta aquí es una concesión que abre el camino á la verdad católica. Pero el Arzobispo anglicano, con una falta de lógica incomprensible, añade: «siempre y cuando esto no implique la condición del purgatorio que condena el art. XXII». Si no implica esa condición de las penas del purgatorio, ¿qué objeto tienen esas oraciones y servicios religiosos por los que han muerto? Tal vez de estas discusiones, de estas evasivas, de estas contradicciones se valga la misericordia de Dios para que vuelvan al redil alguna almas buenas que se encuentran en las sombras del error y de la muerte.

El Arzobispo Bagshawe. — El 6 de Febrero murió el célebre Arzobispo de Nottingham, á la venerable edad de ochenta y seis años, habiendo regido la diócesis durante un cuarto de siglo. Su vida irá unida á la historia de la Igle-

sia en Inglaterra por su celo, por sus múltiples obras de caridad, por su apostolado fecundo. Conocido con el nombre de «The Lion of the Oratory» era un intrépido y vigoroso controversista, predicador elocuente y sabio director de almas: muchos le amaban, pero todos, amigos y enemigos le respetaban. Devotísimo de la Virgen, compuso una colección de himnos en su honor, muchos de ellos son hoy populares, y sus últimas palabras fueron: «Qué hermosa es Nuestra Señora.» El, que había vestido tantos pobres y dado de comer á tantos necesitados, murió en la mayor pobreza. En el cielo habrá recibido el premio de sus virtudes, de sus trabajos apostólicos, de sus obras de caridad.

El Papa y la neutralidad.— En la Prensa se ha hablado mucho de la neutralidad de la Santa Sede. Los anglicanos pretenden que el Sumo Pontífice, declarando que el derecho y la razón está de parte de Inglaterra, llegue hasta excomulgar á los germanos que hacen esta guerra inicua. Así entienden ellos la neutralidad y hasta han publicado quejas y acusaciones injustas. He aquí cómo se expresa sobre este punto el periódico *Catholic Times*: «Para nosotros, la cuestión está resuelta. Estamos en guerra y estaremos en ella hasta conseguir el triunfo. No nos importa que los católicos de Alemania y Austria crean firmemente que el derecho está de su parte. Nosotros creemos que ellos están equivocados. Y ellos creen que nosotros estamos equivocados. Nosotros vamos por nuestro camino prescindiendo de ellos, contentos, en nuestra creencia, de que tenemos razón. Pero, el Papa no puede hacer esto. Nosotros hemos suspendido todas nuestras relaciones con los países enemigos. El Papa continúa sus relaciones con ellos. ¡Ciertamente, está en muy diferente caso que nosotros! Si el Papa, con una información completa, fuera á decidir la cuestión contra nosotros, nos sentiríamos gravemente ofendidos. Lo mismo harían, en circunstancias similares, nuestros enemigos. Nosotros podemos prescindir de ellos. El Papa no puede. El es el Padre común de las dos partes beligerantes, de todos los católicos envueltos en la guerra. Y es de sentido común, en su posición, no mostrarse partidario ni de unos ni de otros: sólo puede ser partidario de la paz.»

El patriotismo de algunos protestantes les ha cegado los ojos y les ha privado del recto buen sentido para no ver la exactitud, la verdad y la justicia de esta frases.

A la memoria de Mgr. Benson.— El mejor y más imperecedero monumento de la fama de este escritor fecundísimo y propagandista incansable de la verdad católica lo constituyen sus obras. Sus discípulos y admiradores han escrito numerosos artículos, folletos y libros para pregonar sus alabanzas y sus virtudes. Pero el monumento que sin duda hubiera propuesto el mismo Mgr. Benson y que más grato hubiera sido á su corazón, es el que ahora han proyectado, que consiste en terminar la pequeña iglesia de Buntingford que él fundó y en la cual tenía puestas sus delicias. Le falta una capilla, el pórtico y la torre. Su muerte prematura no le dejó concluir la obra, sus hijos y discípulos espirituales, los admiradores y entusiastas del orador sagrado, del novelista cristiano, del poeta místico, que todo lo era Monseñor Benson, se la ofrendarán ahora terminada para que á ella vaya siempre unido su nombre glorioso.

FR. JOHN WATSON, O. P.

Abril de 1915.

RUSIA

El infortunio de Polonia. — En Rusia, desde que empezó la guerra, se han extremado las medidas de rigor, sobre todo con los extranjeros. Nunca fué la libertad planta que arraigase en el suelo ruso, ni el respeto á las creencias de los demás entró nunca en los hábitos y prácticas de las autoridades rusas. Varios sacerdotes católicos que había en el Imperio fueron desterrados, incluso los franceses, y sus capillas cerradas. Los corresponsales de LA CIENCIA TOMISTA he sabido que tuvieron que abandonar San Petersburgo al convertirse esta capital en Petrogrado.

En la prensa diaria se leen los avances y retrocesos de los Ejércitos del Zar en el inmenso frente de batalla, tal vez se añada el número de muertos o prisioneros, y para completar el relato, se enumera el material de guerra cogido al enemigo. Pero la devastación de los campos, con la pérdida de las cosechas y del ganado, la destrucción y ruina de pueblos y aldeas, una multitud innumerable de familias sin hogar ni abrigo en un invierno largo y crudísimo, una miseria desoladora, aumentada por requisas militares y contribuciones de guerra, todo eso no es objeto de los comunicados oficiales.

¡Pobre y desgraciada Polonia! Sobre ella han caído todos los horrores de la guerra. La dominación rusa fué siempre despótica y dura en Polonia. Su lengua y su religión, los dos elementos de su nacionalidad, á que se asió con toda su fuerza y con toda su alma, en el naufragio total de su independencia, han sido siempre objeto de la animadversión de sus dominadores.

Al comenzar la guerra, al llegar los primeros numerosísimos Ejércitos que iban á invadir Austria y Alemania, se anunció á Polonia que había llegado el día de reconstituir la nacionalidad perdida, el Zar, en magnífico mensaje, prometía la nunca olvidada independencia. Si alguna esperanza despertó aquel anuncio, si alguna alegría produjo la promesa del Zar, pronto se desvaneció cual efímera flor de un día.

Las primeras victorias rusas en las llanuras de la Galitzia, fueron seguidas de los primeros atropellos y de las más irritantes tiranías. La autoridad militar prohibió la lengua polaca, cerró las iglesias, encarceló y desterró al clero, confiscó los bienes, el fanatismo ortodoxo; la intolerancia del Santo Sínodo dió rienda suelta á sus instintos, persiguiendo todo lo que amaba el pueblo polaco. El Arzobispo de Lemberg ha recibido de parte de los invasores un trato cruel y desconsiderado. Á más del martirio moral de ver á sus fieles hijos perseguidos y empobrecidos, hasta perecer de hambre, de ver dispersado el clero y profanadas las iglesias, ha tenido que sufrir la pérdida de sus bienes; la separación é incomunicación con su atribulado pueblo, se le ha prohibido el ejercicio de su alto Ministerio...

Aquí en la Polonia rusa no hemos tenido que sufrir menos. Los horrores de la guerra tal vez hayan sido mayores. Los pueblos y aldeas destruidos son innumerables; los hospitales están llenos de heridos, que apenas pueden ser atendidos; los campos por donde ha pasado la guerra están llenos de cadáveres. Á pesar del frío glacial, y de estar los campos cubiertos de helada nieve, las batallas se han sucedido á las batallas. Los alemanes han avanzado casi hasta las puertas de Varsovia, y aunque los soldados pelean como buenos y

valientes, se va desconfiando de que los venzan y hagan retroceder. Se dice que hay grandes ejércitos de refresco y se cuenta con ellos para impedir que caiga en poder de los enemigos la fortaleza de Varsovia.

¿Llegarán los alemanes á apoderarse de toda Polonia? Dejemos al tiempo la contestación. En ese caso, ¿sería posible la resurrección de Polonia como pueblo independiente?

También por parte de los alemanes se han hecho indicaciones y hasta promesas sobre este punto, pero de la sinceridad de esas promesas no podemos formar juicio exacto. En el corazón de Polonia alienta vivo el sentimiento de nuestra nacionalidad é independencia, y nada nos puede halagar tanto como una promesa de ese género. El Kaiser se ganó nuestras simpatías por visitar nuestro Santuario nacional y por el respeto profundo que manifiesta hacia nuestras creencias y nuestros ideales patrios.

Parece á primera vista que, cualquiera que fuese el vencedor de esta contienda, Polonia conseguirá siempre su independencia. Sin embargo, abrigamos dudas y temores de que no sea así tanto si vencen unos como otros. Al lado de los rusos, y al lado de los austro-alemanes, pelean hoy por convicción ó por azares de la vida los hijos de Polonia. Tal vez crean que pelean por la resurrección de la patria, y tal vez un día se consiga realizado el ideal acariciado por todos, merced á los esfuerzos de unos y otros.

Mientras tanto, el tiempo presente se desarrolla entre angustias y tribulaciones; el frío, el hambre, la muerte se enseñorean de nuestro pueblo. En esta inmensa tribulación, el pueblo polaco no olvidará nunca las almas caritativas que nos han enviado una limosna, sobre todo vivirá siempre en el corazón de todo polaco la gratitud, el amor filial á Nuestro Santísimo Padre, el Papa Benedicto XV, que con generosidad y largueza socorrió el primero á sus desgraciados, pero fieles hijos del territorio polonés.

O. K.

Varsovia, Abril de 1915.

INDIA

Cuestiones sociales en la India.— Las reformas sociales eran cosa desconocida en la India hasta tanto que humanitaristas ingleses, movidos por el noble sentimiento de mejorar la precaria situación de la clase agrícola, suplicaron al Gobierno imperial se tratase de estudiar los medios de implantar en este país las Cooperativas, que en distintas regiones europeas tan benéficos resultados han producido. Verdad es que algunos indios, acostumbrados á ver en embrión en sus inmortales Vedas todos los portentosos descubrimientos modernos, han indicado que no se les escaparon á los ojos agudos de los arios los Bancos y Cooperativas modernas, y las castas ó divisiones de clases, tan marcada y tan ponderada en los libros sagrados de los Vedas, equivalen á las agrupaciones de clases y de oficios de las edades medioevales y á los círculos y sociedades de nuestros tiempos. Y para quitar á estos centros modernos, plantas exóticas en la India, por más que prediquen los semi-sabios de coleta, su sabor occidental, y para convencer á los ignorantes de que las agrupaciones sociales modernas son invenciones arias, se las bautiza con nombres

sánscritos, que es como ejecutoria de antigüedad y carta de nobleza aria, y lo que nosotros llamamos *cooperativa* ellos apellidan *panchayat*, palabra que no sonará muy dulce al culto oído español.

Comienzo del movimiento social en la India. — A fines del siglo pasado, un gran filántropo y humanitarista inglés, movido y ayudado por el fundador de «Salvation Army», el general Boott, presentó al Gobierno un proyecto ordenando al establecimiento de un Banco agrícola para mejorar la condición y aliviar el estado del misérrimo agrícola indiano. El esquema fué aprobado por el Gobierno imperial de la India, que entonces estaba presidido por el insigne Lor Ripon. El proyecto, empero, no fué acogido favorablemente en Inglaterra y el Secretario de Estado le negó su sanción. Transcurridos algunos años, el Gobierno de la Presidencia de Madras comisionó á uno de sus más hábiles oficiales, Sir Frederick Nicholson, para que estudiase la conveniencia de establecer Bancos rurales para la ayuda de los agricultores. Sir Frederick Nicholson viajó por varios países de Europa, examinando las ventajas y desventajas de las distintas sociedades de cooperación existentes en ellos; y después de estudiar detenidamente la condición de la Presidencia y la adaptabilidad de los métodos europeos á la India, presentó al Gobierno un extenso informe, abogando por la formación de sociedades Cooperativas como único medio de poner coto á la avaricia de los usureros y á la miseria de los agricultores. El trabajo del ilustre sociólogo no fué aceptado por el Gobierno.

Las terribles hambres de principios del presente siglo, que privaron á la India de millares de hombres, produjeron el saludable efecto de despertar al Gobierno imperial, y el virrey, Lor Curzon, nombró una comisión para que estudiase el medio de prevenir tamañas calamidades é informase al Gobierno sobre el particular. Se aprovecharon los estudios anteriormente hechos por Sir Frederick Nicholson, y gracias al celo y energía característicos de Curzon, el Supremo Concilio Legislativo adoptó el *bill* de las sociedades Cooperadoras, cuyas principales disposiciones eran las siguientes:

- 1.^a Cada grupo de diez personas que vivan en la misma localidad y ejerzan la misma profesión ó pertenezcan á la misma casta podrá ser registrado como sociedad Cooperadora para la mutua ayuda de los miembros.
- 2.^a La principal función de la Sociedad será coleccionar fondos levantando créditos entre los miembros ó pidiendo préstamos al Gobierno ú otras sociedades, y distribuir el dinero así coleccionado entre los miembros necesitados.
- 3.^a La organización de las sociedades y sus anejos estará bajo un oficial del Gobierno y se le designará bajo el nombre de Registrador de las Cooperativas.
- 4.^a Las cuentas de la Sociedad serán examinadas y, finalmente, aprobadas por el mismo Registrador ó por otro Auditor del Gobierno.
- 5.^a No se pagará dividendos de las ganancias anuales, sino que las ganancias se colocarán en el Fondo de Reserva; mas cuando este fondo exceda cierta cantidad, que se determinará en las leyes particulares, se pagarán bonos á los miembros.

Tales fueron las principales disposiciones adoptadas por el Gobierno imperial. Los Gobiernos de las presidencias no tardaron en poner manos al asunto, y al efecto, y como medida esencial, nombraron uno de sus más enérgicos y activos oficiales como *Registrador* con poderes para organizar y establecer Cooperativas. El Gobierno se manifestó sumamente liberal é ingentes sumas

se pusieron á disposición de las Sociedades. El movimiento fué tan bien acogido por el pueblo, que muy en breve se establecieron buen número de Cooperativas, principalmente en la Presidencia de Bombay.

Organización de las Sociedades. — Según las simpatías de los Registradores, á quienes como más arriba dejamos apuntado por ley y derecho corresponde la organización de las Sociedades, se adoptaron diversos tipos; y mientras unos se inclinaron por el tipo Schulze-Delitzsch, otros prefirieron el Raiffeisen y no faltaron devotos del Luzzetti. Sin embargo, al menos en las Sociedades rurales se ha venido imitando y siguiendo, más ó menos de cerca, el sistema Raiffeisen. El manejo de la Sociedad es gratuito, las ganancias indivisibles y la área de expansión limitada. El Secretario recibe un mínimo salario de una á dos rupias, ó sea de 2,50 á 5 pesetas, y algún bono al fin del año económico. En las aldeas, en las que un gran número ó son iliteratos ó ignoran el modo de llevar cuentas, el maestro de escuela actúa de Secretario. El Comité central consta de cinco á nueve miembros de las personas más autorizadas de la aldea, siendo el Presidente la persona más influyente. El trabajo ordinario está á cargo del Secretario, aunque el Comité examina las cuentas y determina los créditos que hayan de darse á los miembros. Al final del año económico, el Comité aprueba las cuentas y examina otras cuestiones de interés general para la Sociedad. Las ganancias se designan para el Fondo de Reserva, aunque no faltan sociedades que las añaden al capital flotante, práctica que, según los enterados, es dañosa para la vida económica de la Sociedad. Para que los lectores puedan formar idea del progreso de este movimiento social; existen al presente 7.562 Sociedades con 325.084 socios, y cuyo capital asciende á 18.044.061 de rupias.

Sociedades agrícolas. — Estas Sociedades, hasta hace poco, tenían casi por fin exclusivo prestar ayuda pecuniaria á los miembros á un interés bastante bajo. En un país donde la usura reina triunfal y donde el interés por ciento es de un 20 y hasta un 30, las Sociedades agrícolas, aun limitándose á la sola ayuda pecuniaria, han de ser, por necesidad, de considerable utilidad para el agobiado agricultor. Mas la clase labriega está necesitada, no solamente de capital, sino también, y quizá aún más, de inteligente y oportuna instrucción, tanto acerca de los medios y métodos de cultivar los campos, como en el uso de abonos y en la conveniente adaptación de los adelantos modernos. Si se tiene en cuenta que un 80 por 100 de los habitantes de la India dependen exclusivamente de la agricultura, se comprenderá la necesidad apremiante de instruir al labriego para que la agricultura progrese, ya que ésta es la primera fuente de riqueza nacional. La base y fundamento del progreso es siempre la conveniente instrucción, y aquí, como en otros países, la clase labriega es siempre opuesta á adelantos é inventos. El agricultor indio es, además, *excesivamente* religioso. Para él, todo lo hace su dios: Si los campos no rinden el debido fruto, si el arroz no sazona, si las lluvias no son tan abundantes, la única y exclusiva causa es el dios que temporariamente está enfadado; de ahí que predicar á un indio de los medios de hacer productivos los campos y de obtener mejores resultados, suena así algo como antireligioso, indica falta de confianza en la deidad, defecto que el dios airado castigará muy severamente. Otro de los grandes obstáculos para que estas Sociedades progresen en este país, es la falta de sentido de ahorro. El indio no sabe lo que es ahorrar. Gasta

lo que gana, y si por casualidad en un día determinado gana más de lo que gasta, se abstiene del trabajo hasta tanto que haya consumido todo el resultado de sus primitivos labores. Es desconcertante la apatía de esta gente, la malabárica sobre todo. Tiempo costará desarrollar el sentido de ahorro entre ellos, y, desde luego, que hasta tanto que esto no se consiga, la vida de estas Sociedades será, por necesidad, sumamente precaria.

Todos estos y otros muchos obstáculos que podrán salir al camino es necesario allanarlos, cosa que solamente se obtendrá á fuerza de machacar. Las Sociedades agricultoras comienzan á trabajar en un sentido altamente práctico, difundiendo libros y folletos sobre los distintos puntos relacionados con la agricultura. De esta manera se instruyen los miembros sobre el uso de los abonos, la canalización de ríos, la construcción de estanques y otros asuntos de suma utilidad. Causa no insignificante de la ruina de los labriegos es la mortandad del ganado. El Gobierno y las Sociedades agrícolas de consumo trabajan por la solución de este problema, estableciendo en los puntos más principales Veterinarios que salven al pobre labriego de la miseria que necesariamente seguirá á la pérdida del ganado. Las Granjas modelo y Colegios de agricultura que el Gobierno comienza á organizar en los más importantes centros, no podrán menos de excitar la emulación en muchos. Aquí, como en todas partes, la intervención oficial no puede llegar directa é indirectamente á todos y á cada uno de los ciudadanos. El método de más seguros resultados es el de instruir á los más influyentes, que la masa popular los seguirá ciega-mente una vez que con sus ojos vean y con sus manos palpen los benéficos resultados de un inteligente trabajo.

Sociedades industriales.— El movimiento industrial de la India está aún en el período de la infancia. ¿Y cuándo se desarrollará y robustecerá y llegará á la edad viril? Los indios ponderan aquellas antiguas edades cuando las especias y las sedas y los chals y no sé cuántas cosas más eran tan estimadas en el Occidente, mas no basta gastar las energías entonando himnos á las doradas edades que pasaron, sí que es más útil y ventajoso trabajar en el mejoramiento de lo presente. Dos poderosos obstáculos impiden el desarrollo de la industria en la India: Es el primero el defecto de confianza. Aquí, nadie se arriesga á colocar el dinero en manos ajenas por miedo de que será malgastado. Muchas veces hemos preguntado á educados indios sobre la causa del retraso industrial y siempre hemos recibido idéntica contestación; nadie quiere exponer sus capitales.

Verdad es que hay grandes empresas industriales en la India, mas todas ó las más importantes están en manos extrañas y sostenidas por capital extranjero. En la India hay capitales, pero escondidos y enterrados, y los capitales que no están enterrados están invertidos en adornos y joyas. No hace mucho leía en un autor indiano que la riqueza de un indio es estimada por la ornamentación de su mujer. Así se juzga aquí de la posición de un hombre por el oro que su diminuta mujer lleva pendiente de las narices y de sus descomunales grandes orejas, por los collares de medallas y joyas que le penden del cuello. Cuestión de gusto. Algunos contarán las acciones, otros cuentan los collares.

Es el segundo defecto de vocación y de instrucción. En los últimos años el número de educados indianos ha ascendido tanto, que constituye un serio pro-

blema para el Estado. Aquí, como en todas partes, á los matriculados, ó los que han pasado lo que en España se llama grado de bachiller, se les han endurecido los huesos para trabajos manuales y se considera como humillante la profesión de labriego. Por otra parte, la profesión que mejor se paga es la de abogado, atendida la condición litigiosa de esta gente. El resultado es que no hay interés ni por el comercio, ni por la industria, ni por ramos de ingeniería. Estos son los dos grandes tropiezos para el desarrollo industrial.

Algunos aseveran que como consecuencia de la guerra habrá un gran resurgir industrial en la India.

A las Sociedades urbanas les ha cabido mejor suerte. Aunque no mucho, han progresado bastante en las principales provincias, como puede verse por los siguientes datos: Sociedades, 495; miembros, 67.097; capital, 5.359.297 de rupias.

Tenemos á la vista el dictamen del Gobierno de Madras sobre la relación del estado de las Sociedades cooperadoras en el año 1913 á 14. La relación no es tan halagüeña como sería de desear. Se queja el Gobierno de la apatía pública y falta de interés en el pueblo hacia el movimiento cooperativo. Verdad es que se ha notado algún aumento en las Sociedades agrícolas, más su vida, debido á la negligencia del público y á otras causas similares, es muy precaria.

Plácenos notar, finalmente, que el Registrador de las Sociedades cooperadoras en la Presidencia de Madras es un culto caballero católico, cuya amistad me honra. Según su testimonio existen en la Presidencia 60 Sociedades católicas que, sin mucho ruido, estan siendo de mucha utilidad para los pobres católicos que, en generalidad, pertenecen á la clase pobre y agricultora.

FR. BRUNO DE SAN JOSÉ, C. D.

Vicerrector del Seminario Apostólico de Puthempally.

Marzo de 1915.

REVISTA DE REVISTAS ⁽¹⁾

Catholic World (The), Marzo.—E. T. SHANAHAN: *The returning caveman*. El materialismo de nuestra época sería reconocido como una cosa muy antigua por el antiguo hombre de las cavernas tal como lo describe la prehistoria.—W. P. RITCHIN (Ph. D.): *Cardinal Mercier, Primate of Belgium*. Estudio biográfico del Cardenal Mercier.—Vincent Mc NABB (O. P.): *Is Hamlet Autobiography?* El autor analiza el drama de Shakespeare, para demostrar que es la autobiografía del gran dramaturgo.—Jules R. ARBÓCZ: *The Magyars and the European War*. Hungría y su historia en la guerra actual. Los ideales de Hungría han sido poco estudiados y peor comprendidos. Hoy sus intereses la obligan á permanecer leal al Imperio de Francisco José.—**Idem**, Abril.—Con este número celebra su cincuentenario esta Revista, y publica una carta de Benedicto XV y otra de Pío IX del año 1868. Ambos Pontífices bendicen la publicación. Todos los artículos están consagrados á la conmemoración de este aniversario.

Ciudad de Dios (La), 20 de Marzo.—T. RODRÍGUEZ: *La idea cristiana, forma y espíritu de la acción social* (continuación). En el Evangelio se hallan más ó menos explícitamente todas las reclamaciones justas de los obreros. El precepto de respetar los derechos ajenos, derivado de la doctrina evangélica, no tiene el carácter particular y precario que puede tener un mandato de una ley positiva de hoy, que tiene razón de ser según las circunstancias. El precepto evangélico se funda en cosas incommovibles, como son las eternas normas de la justicia universal, la igualdad específica humana, la identidad de origen y destino y la ordenación terminante del Criador. Sobre tan sólidas bases se asienta en el Cristianismo el respeto á los legítimos derechos del obrero. Si se han cometido horrendos abusos por los patronos y no pocos en la época moderna por los obreros, se han cometido precisamente por haber olvidado en la teoría ó en la práctica las doctrinas evangélicas, y por eso, para que no se cometan, lo que precisa hacer es infundir el espíritu del Evangelio en los de arriba y en los de abajo: hacer que sus soberanas doctrinas informen la sociedad toda. La avaricia, la ambición, la soberbia: he aquí las tres fuentes malditas de donde fluyen todas las injusticias sociales; séquen-se esas fuentes en los de arriba y en los de abajo, y la justicia, y con ella la paz social, brillará en los horizontes humanos. El articulista refiere varias parábolas, en las cuales el Divino Maestro condena en su origen y en su desarrollo, en sus causas y en sus efectos, el avasallamiento de los débiles por los fuertes y de los pobres por los ricos.—**Idem**, 20 de Abril.—T. RODRÍGUEZ: *La idea cristiana, forma y espíritu de acción social* (continuación). La acción social más acabada será aquella que más directamente y con mayor amplitud ataque la raíz de los males sociales, de las luchas fratrioidas existen-

(1) Esta sección ha sido redactada por los PP. I. González y J. Graín (Corias); J. Corbató (Santa María de Nieva); Urbano (Valencia); Beltrán, Cordero, Cuervo y M. Reigada (Madrid).

tes entre las distintas clases que integran la sociedad. ¿Dónde está esa raíz? En el concepto materialista de la vida, en el positivismo, llevado á sus lógicas y últimas consecuencias, cuya gráfica y sintética expresión es: «Comamos, bebamos y gocemos, que mañana moriremos.» Nada más opuesto á estas groseras máximas morales que el Evangelio, que el espiritualismo cristiano, con su elevación de ideas, con sus sublimes abnegaciones y con sus amores infinitos hacia el hombre. Por lo tanto, la más perfecta y acabada acción social es difundir las doctrinas evangélicas entre todas las clases sociales, ricas ó pobres, patronales ú obreras, ilustradas é ignorantes; hacer que la religión cristiana no solamente se *profese* en la iglesia, sino que se *viva* en la calle, en la plaza y en todas las manifestaciones de la vida. Si se consigue esto, se va á paso de gigante hacia la solución del problema social; si no se consigue, se marcha á paso de tortuga con todas las hermosísimas instituciones sociales de carácter económico.

Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Marzo, *Dokumente* (V).—Dr. E. COMMER: *Die Enzyklika Benedikt XV «Ad Beatissimi Apostolorum Principis»*. Comentario y exposición de las principales doctrinas contenidas en esta memorable encíclica. El autor hace resaltar, entre otras cosas, la continuidad, no sólo doctrinal, sino también de espíritu, de los documentos pontificios, particularmente en estos últimos años. Las palabras del Papa son un eco fidelísimo del espíritu que siempre animó á la Iglesia católica.—Dr. G. M. MANSER (O. P.): *Alberts Stellung zur Autorität seiner Vorgänger*. En las cuestiones teológicas es la autoridad—de la Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio eclesiástico—para Alberto Magno fuente de demostraciones. De ahí su estima de San Agustín. Mas en cuestiones científicas la autoridad no es para él en manera alguna principio de investigación; al mismo Aristóteles, cuya autoridad tenía en mucho, reprocha bastantes errores filosóficos y teológicos, y le critica, modifica y completa.—Dr. E. HERZIG: *Psychophysische Kausalität und Energiengesetz*. Examen de varias teorías modernas sobre las relaciones entre lo físico y lo psíquico y el principio de la conservación de la energía: estudia en particular las diversas formas de *paralelismo*.

Dublin Review (The), Abril.—W. WARD: *Cardinal Mercier and the martyrdom of Belgium*.—L. LAWTON: *A View of Russia*. Un estudio hecho con cariño y simpatía para dar á conocer á Rusia.—Mrs. V. M. CRAWFORD: *Verhaeren: Flemish poet and patriot*. Aunque poco conocido en Inglaterra el poeta flamenco Verhaeren, ahora, traducido al inglés, lo será más; el artículo presenta numerosos versos del poeta, en cuya inspiración vibra el sentimiento patrio.—W. WARD: *The journalism of great Englishmen*. El periodismo inglés ha contado en sus filas á los más grandes hombres: Disraeli y Lord Salisbury, Pitt y Canning; Pope, Adisson, Johnson, Lamb, Coleridge, Dickens y otros muchos nombres figuran en la historia del periodismo inglés.—F. F. URQUHART: *A Plea for international law*. Sobre el Derecho internacional después de la presente guerra.—H. A. POLLEN: *The Submarine Myth*. Discute la eficiencia de los submarinos, su poder ofensivo y defensivo, y declara que es necesario estudiar el medio de combatirlos.—Rev. H. THURSTON: *The Plaque of false prophets*. Con ocasión de esta guerra se han desenterrado y aun inventado profecías, por lo general apócrifas, y se han hecho de ellas aplicaciones más ó menos absurdas y á veces hasta ridículas.

Ecclesiastical Review (The), Febrero.—Rev. C. J. PENNIN: *The Eloquence of St. Paul*. Los caracteres de la elocuencia de San Pablo son la sinceridad, la atractiva y simpática nobleza, la intrepidez y valentía.—Dr. F. J. COELN: *The Priest in German Army*. Exposición muy bien hecha de las regulaciones y ordenanzas del ejército prusiano en orden al bien espiritual de los soldados católicos.—Dr. R. BUTIN: *The scriptural use of the word «wine»*. Erudito estudio sobre las palabras usadas en el Antiguo y Nuevo Testamento para significar el vino, deduciendo cuál sea la materia del Sacra-

mento de la Eucaristía. = **Idem**, Marzo. — Rev. J. F. FENLON: *Grappling with problems of charity*. A pesar de los congresos y asambleas de las Asociaciones de caridad, queda aún gran número de problemas sociales que resolver. Es preciso obrar más y poner en práctica todos los medios: tal vez los muchos discursos y las largas discusiones de proyectos estorben más que ayuden á la resolución de estos problemas. — Rev. Dom. S. ANSELM PARKER (O. S. B.): *A periodical retreat for school children*. Sobre la conveniencia de establecer en las parroquias retiros espirituales para los niños de la escuela. — Rev. W. J. KERBY (S. T. D.): *The ethics of recommendation*. Hoy, que para todo se requiere carta de recomendación, es preciso fijar bien la necesidad de ajustarse á la verdad, á la honradez en la recomendación, y la responsabilidad que con la supresión de la verdad ó la exageración de los méritos ó cualidades del recomendado se puede contraer. = **Idem**, Abril. — Rev. H. MOYNIHAN (S. T. D.): *The latest attack on the miracles of our Lord*. Refutación del libro sobre los milagros del Nuevo Testamento escrito por el decano de la Facultad de Teología, ó divinidad, como llaman los protestantes, en el cual se niegan ó los hechos milagrosos ó su carácter de tales, si es que sucedieron. — Rev. P. GUILDAY (Ph. D.): *The new Manual of Church History*. Ahora, que, con la guerra, la actividad científica de los centros eclesiásticos de Francia, Bélgica y Alemania ha disminuido, se impone la necesidad de escribir un Manual de historia eclesiástica para América. Las condiciones que ha de tener son: brevedad, claridad, orden; utilidad, aplicación á la Teología, al Dogma, al Derecho canónico. — Rev. T. A. K. O'REILLY (O. P.): *The sunday collects*. Después de haber estudiado la historia de las colectas y oraciones de las dominicas del año eclesiástico, el autor hace un hermoso y completo estudio de su contenido, de su estructura, analizándolas y comparándolas.

España y América, 15 de Marzo. — P. N. DE MEDIO: *Sobre la naturaleza del espacio*. La idea del espacio, dice el articulista, es una de las más ordinarias, y aun puede decirse que de las más fundamentales, entre las que forman el caudal de los conocimientos humanos. Y, sin embargo, la idea del espacio, en la acepción vulgar, es en extremo sencilla. Nadie encuentra dificultades en entender lo que significa «moverse en el espacio», «ocupar un espacio mayor ó menor», etc. La confusión y las dificultades nacen casi exclusivamente cuando se trata de intento de la idea misma del espacio, su constitutivo y naturaleza, ó de cuestiones relacionadas con ésta. Expone luego, de una manera clara y precisa, como sabe hacerlo este sabio Dominico, lo que entendían los escolásticos por *cantidad*, *extensión* y *espacio*, y explica el «espacio homogéneo», según Bergson, si esto de homogéneo, aplicado al espacio (hablando filosófica y no retóricamente), tiene algún sentido. Explica asimismo el *nativismo* y *empirismo*, y, ultimamente, hace un resumen de las teorías de Descartes, Newton, Leibnitz y Kant acerca del espacio. = **Idem**, 15 Abril. — P. Bruno IBEAS: *Diálogos de pasatiempo: Caminos luz* (97-116). = P. Eugenio CANTERA: *El nuevo cristianismo*. La tendencia racionalista, iniciada por Descartes, invadió todos los órdenes del saber, hasta el dogma. El nuevo movimiento criticista débese principalmente á Kant. «La idea inmanentista palpita vigorosa en la teoría kantiana»... De la aplicación del método kantiano á la Teología y á la Religión nació un nuevo cristianismo, sin fundamento dogmático. Ricardo Simón, Semler, Loisy..., se encargaron de sacar las consecuencias, terminando por destruir todo el orden sobrenatural y revelado, con lo que en globo se llama *modernismo*. — P. P. N. DE MEDIO (O. P.): *Sobre la naturaleza del espacio: V. El lugar con relación al espacio*. Según la definición aristotélica, el lugar es *superficies prima immobilis corporis ambientis*. Pero si el cuerpo está sumergido en un medio fluido que se renueva incesantemente, ¿qué significación puede tener el *lugar*? Éste, además, debe ser fijo, inmóvil, y, en realidad, todo se mueve. Leibnitz hizo consistir el espacio en un conjunto de lugares distintos de la extensión, pues el lugar es inmóvil y la extensión es movable. Dunan intentó explicar cómo son compatibles el lugar, la movilidad y el movimiento real de los lugares y de todas las extensiones. La solución es enmarañada é inaceptable. Es ver-

dad que «la extensión del lugar y la del cuerpo que le ocupa son una sola y misma extensión»; pero que «el espacio, en cuanto extenso, se identifica con la inmensidad del mundo fenomenal», ya es otra cosa. ¿Qué se entiende por *fijeza* de un lugar? El Padre De Medio la explica, sirviéndose de algunos ejemplos: una habitación, un buque surcando las olas, un tren en movimiento, el organismo humano..., y hace ver cómo, á pesar de la incesante circulación de la materia y del movimiento de todas las cosas, la *fijeza* existe, y se funda en la persistencia de ciertas relaciones de distancia entre objetos que permanecen idénticos y relativamente fijos. — VI. *Lugar relativo y absoluto*. Equivócase Dunan cuando dice que el lugar «lleva consigo la inmovilidad absoluta». El lugar es esencialmente relación, cuyos términos irreductibles, absolutos en cierto sentido, son los cuerpos extensos. Dáriase el lugar absoluto si en el espacio hubiera puntos absolutamente fijos, y no los hay. La *fijeza* es muy limitada, más aparente que real; es del orden imaginativo, no del de la inteligencia. — VII. *Comparación entre el nativismo y el empirismo*. «En principio y en general, nos parece más filosófico y fundado en verdad el nativismo que el empirismo. Lo cual no obsta á que haya en el empirismo algo, por lo menos, de verdad, como también exageración en llevar demasiado lejos las aplicaciones de los principios nativistas»... «Procede hacer alguna distinción entre el aspecto psicológico y el ontológico ó metafísico de las dos tendencias: nativismo y empirismo.» Estudiando la cuestión bajo estos dos aspectos, discierne el autor la parte de verdad que á cada tendencia corresponde. — MARQUÉS DE SABUZ: *El último libro en honor de Bolívar*.

Harvard Theological Review (The), Abril. — R. M. JONES: *Mysticism in Present-Day Religion*. Análisis de algunos estudios modernos sobre mística (casi todos en sentido racionalista). El autor hace notar un renacimiento teórico del misticismo como experiencia religiosa y la tendencia á admitirlo como algo normal. — C. H. MOORE: *The ethical value of Oriental Religions under the Roman Empire*. Las religiones importadas á Roma del Oriente implicaban ciertamente muchos elementos desmoralizados; pero no pueden negárseles tampoco otros de elevado valor moral, tales como el concepto de Dios-providencia, de mancha moral, deseo de purificación, tendencias á lo ideal, etc. — W. F. LOFTHOUSE: *The atonement and the modern pulpit*. Hace notar la decadencia en que ha caído la doctrina de la «reconciliación» entre los protestantes en el sentido tradicional, é indica otro modo de entenderla muy apto para ser sentido y comprendido en la sociedad moderna, aunque todo esto es muy ajeno al genuino concepto católico. — E. F. HAYWARD: *Religious reserve*. Aconseja mucha reserva en el lenguaje respecto al uso de las palabras religiosas, como Dios, Jesús, etc. Cree que esta reserva fomenta el respeto á estas grandes realidades religiosas. — J. W. ВУСНАМ: *The contribution of Professor Royce to christian thought*. La filosofía de Royce tiende cada día más hacia el personalismo de la Divinidad, y en este sentido merece bien del pensamiento religioso. Ningún filósofo americano ha estudiado más de cerca las relaciones entre los problemas religiosos y filosóficos que Royce. — E. H. HALL: *Sir Oliver Lodge's British Association Address*. Señala la tendencia espiritualista de Lodge, presidente de esta Sociedad psicológica, como síntoma del ambiente antimaterialista que en ella se respira.

Irish Theological Quarterly (The), Abril. — M. J. O'DONNELL (D. D.): *Domicile. The historical development of the idea*. El domicilio tal como lo define el Derecho romano y el Derecho canónico. — Stephen J. BROWN (S. J.): *The realisation of God. II. Fides querens intellectum*. Por las criaturas se viene en conocimiento del Creador; las perfecciones de las criaturas nos manifiestan las de Dios, aunque de un modo analógico: no hay palabras para expresar *ut est in se* la perfección de Dios. — Rev. J. KELLEHER: *Market prices*. Sobre la moralidad en los precios del mercado: regulación de los precios en los tiempos antiguos y en los modernos. — E. F. SUTCLIFFE: *St. Joseph Trade*. El oficio

de San José, según la tradición cristiana, fué el de carpintero. Estudio de los textos del Evangelio y de los expositores y Santos Padres sobre este punto.

Lectura (La), Marzo. — Luis DE ZULUERA: *Lo que nos deja D. Francisco Giner*. Es un artículo llorón y una exposición desgarrada, con tono de panegírico, de la obra científica de D. Francisco. — CONDESA DE PARDO BAZÁN: *D. Francisco Giner*. Este es un elogio póstumo, en que la escritora expone sus impresiones personales, fruto de su amistad con el ilustre profesor, aunque con alguna salvedad en puntos fundamentales. M. G. HONTORIA: *Austria, Servia y Europa*. Resume el articulista el curso de las hostilidades, y discurre acerca del porvenir de Constantinopla y el bloqueo de Inglaterra y el de Alemania.

Month (The). — Rev. J. R. McKEE: *The Beginnings of the London Oratory*. El Padre Faber, fundador del Oratorio de Londres, su espíritu y su vida, son el objeto principal de este artículo. — Rev. C. C. MARTINDALE: *An evening at Ephesus*. Una conferencia ó diálogo en los días del Apóstol San Juan. — Rev. S. F. SMITH: *Ecclesiastical miracles*. I. Los milagros eclesiásticos estudiados en la canonización de los Santos: como ejemplo, para ilustrar esta materia, toma dos de la causa de canonización de Santa Juana de Chantal. = *Idem*, Abril. — J. WOLFE FLANAGAN: *Heine on german «Sittlichkeit»*. Textos de Heine en que se habla de una futura guerra alemana: atribuye á las ideas de Kant, Fichte y Hegel la preparación de esta guerra. — Rev. H. S. SQUIRELL: *About Norfolk Churches*. Las iglesias de Norfolk en la época anterior al protestantismo, recuerdos históricos y restos que perduran. — Rev. S. F. SMITH: *Ecclesiastical miracles*. II. Testimonios de los Santos Padres sobre los milagros en general y de algunos acaecidos en su tiempo. — Rev. H. THURSTON: *Germany and its population statistics*. La estadística de la población alemana, comparada con la de los otros países beligerantes. Observaciones sobre el número de nacimientos en dichos países, problema en el que va envuelto el honor y la santidad del matrimonio.

Nuestro Tiempo, Febrero. — Tomás FLORRIETA Y ARTOZAL: *La guerra europea y los sistemas políticos de Inglaterra y Alemania*. La guerra actual es la exteriorización de una guerra invisible sostenida desde años anteriores entre dos políticas, dos comercios, dos industrias, dos literaturas, dos artes, dos idiomas, dos orgullos, dos intereses, dos ideologías. La política inglesa tiene por fundamento el sentimiento de la libertad individual. Esta nota de individualismo se observa en todas las instituciones inglesas: la Constitución, el Derecho público y privado, que restringen en lo posible la autoridad para favorecer la libertad. En Alemania, por el contrario, lejos de considerarse al individuo como centro de la vida política, se le conceptúa como una parte de un todo superior, á cuya vida debe quedar subordinado. De aquí que se considere al Estado como fuente de libertad individual. La educación inglesa es integral; la alemana, especializada. Uno y otro pueblo han sufrido, sin embargo, de su contrario grandes influencias. España debe mirar con serenidad la lucha y permanecer neutral, porque la destrucción de cualquiera de los dos pueblos sería un grave mal para la civilización. — Andrés GONZÁLEZ BLANCO: *La estética alemana contemporánea*. La estética de Schopenhauer es la que impregna toda la obra posterior de los estéticos alemanes contemporáneos: de Hegel ya no queda ni la sombra. La estética de Schopenhauer no es un puro intelectualismo: él considera como la suprema degradación del arte utilizarlo como un simple instrumento para las ideas, más bien que como lo único digno de estimación. El más representativo de los estéticos alemanes contemporáneos, Volkelt, es escéptico respecto á los cánones estéticos, y aun á la comprobación de los fenómenos de la sensibilidad; pero es absolutamente dogmático respecto á la necesidad estética, al ansia de goce artístico. Volkelt da á la estética un doble fundamento: descriptivo y normativo. Según Lipps, la ciencia de lo bello debe elaborar el concepto de la *Einfühlung*, y luego determinar los princi-

pios estéticos formales y las posibilidades de su aplicación, y fijar las particularidades del juicio estético como juicio de valor. Tras de estos dos vienen Grosse, Semper y Schmarsow, cada cual con su modalidad distinta. = **Idem**, Marzo.—Leandro CUBILLO: *La lucha marítima en el actual conflicto europeo*.—Eloy Luis ANDRÉ: *La educación de la adolescencia* (continuación). En este artículo, que intitula *Vicisitudes históricas de la educación de la adolescencia en Europa y América*, trata el articulista, con profusión de datos y rectitud de criterio, de estas vicisitudes en Alemania, Francia y Norteamérica, para sacar de aquí las enseñanzas convenientes y las formas adaptables á nuestra patria.

Razón y Fe, Marzo.—J. ABADAL: *Misión social de las Órdenes religiosas. Los monjes de Oriente*. Reseña la primera forma de la vida religiosa que nos dan los monjes y solitarios de Oriente. Su vida austera y penitente era una predicación continua y elocuentísima, una protesta enérgica, de lo que hay de mejor en el género humano contra la degradante abyección y vil servidumbre de los vicios. Y en este concepto, la vida ascética de los primeros monjes desempeñó una función social importantísima y de mérito y fecundidad incomparables. Entre los bienes que á la vida religiosa de los primeros siglos han de atribuirse hay uno que parece tener extraordinaria transcendencia. Este es el haber disciplinado una de las tendencias más indómitas del mundo espíritu, y haber convertido en fuerza social fecundísima lo que fuera del catolicismo ha sido una potencia anárquica. Del Oriente se propagó el ideal de la perfección monástica á las demás regiones adonde había llegado la luz del Cristianismo, y dió á San Benito un fundamento solidísimo, sobre el cual le fué posible levantar aquel edificio estupendo, verdadera maravilla religiosa y social. = **Idem**, Abril.—N. NOGUER: *Los Sindicatos agrícolas españoles en 1914*. Reseña el largo y enojoso pleito de los Sindicatos agrícolas contra la cicatera Administración española, á propósito de las exenciones tributarias, fallándose, al fin, en favor suyo el 28 de Mayo de 1914. Habla luego de las «tribulaciones de los Sindicatos agrícolas», de «los Sindicatos agrícolas y los Pósitos», de «los Sindicatos agrícolas y el Banco de España», de «la Federación de Sindicatos agrícolas católicos de Rioja» y de «los Sindicatos agrícolas y la Acción Social Popular».—J. M. BOVER: *La plenitud de Cristo. Ensayo de teología bíblica*.

Scientia, núm. XXXVIII, 6.—E. RUTHERFORD: *The Structure of atom*. Es esta una de las cuestiones más controvertidas en la teoría atómica de hoy, mejor, en la teoría electromagnética, que tanta revolución ha producido en el campo de la Física. En varias ocasiones pudieron apreciar nuestros lectores las fases de este proceso científico desde el descubrimiento de Röntgen (1895). El autor recoge los mismos ensayos é hipótesis subsiguientes. Es un hecho experimental (según Rutherford) que el átomo contiene un núcleo cargado *positivamente*, de dimensiones muy pequeñas: el radio de este núcleo tiene 3×10^{-12} centímetros tratándose del oro. El núcleo de hidrógeno, que ofrece un interés especial como se sabe, de una unidad de carga eléctrica viene á constituir el electrón negativo. Van der Bræk supone que la carga del núcleo es igual al número atómico del elemento, y Barkla dedujo de las teorías de Thomson que el número de electrones en un átomo es igual á casi la mitad de su peso atómico. Los datos son inciertos. Las tentativas de Bohn para definir realmente la estructura de átomos y moléculas no pasaron los linderos de lo posible. — J. BUGGE: *Physikalische Eigenschaften und chemische Konstitution*. Las propiedades físicas de una substancia dependen de dos cosas: de la *composición* química y de la *constitución* atómica. Es tarea muy difícil valuar la intervención de estos factores en las propiedades físicas. El autor se propone esto en el artículo que mencionamos.—C. GOLGI: *La moderna evoluzione delle dottrine e delle conoscenze sulla vita. Parte II: I. Problemi fondamentali psico-fisiologici*. ¿Es cierto que, como decía Du Bois-Raymond, hay límites infranqueables entre el pensamiento y la materia, límites que no será posible saltar nunca? «La ciencia moderna, dice el autor, tiende á rellenar esas la-

gunas mediante el estudio morfológico, principalmente, del sistema nervioso, de la célula. Uno de los argumentos más fuertes está sacado de la localización de las funciones cerebrales, aunque no se debe dar asentimiento á la doctrina de Hitzig, según la cual «muchas funciones psíquicas ciertamente, y todas verosíblemente, dependen de centros nerviosos circunseritos á la corteza cerebral.» No puede darse un concepto claro del problema sin estudiar la *doctrina de la neurona*, que implica, según Waldeyer, la independencia anatómica, física, lógica y genética de los elementos celulares del sistema nervioso central. Ramón y Cajal defiende la *polarización dinámica*. Ahora esta teoría está en decadencia. Ahora lo que más preocupa es la estructura íntima de la célula nerviosa. Es preciso no adelantarse; la Ciencia debe ir pausadamente por el camino de la investigación sin dar como definitivas hipótesis transitorias. — **Idem**, número XXXIX, 1. — A. C. D. COMMELIN: *The capture theorie of satellity*. Continúa la discusión promovida por Lee acerca de la *captura solar y planetaria*. El autor presenta una serie de dificultades á esta teoría, tales como el número enorme de núcleos primitivos que supone; la poca densidad del medio, incapaz de capturar masas grandes; la admisible simetría de los satélites de los planetas mayores; el examen de las estrellas variables y binarias espectroscópicas, etc. La teoría de la *captura* solamente puede ser aceptable para una categoría de satélites. — E. RIGNANO: *Le forme superiore del ragionamento*. Parte 1.ª: *Il ragionamento matematico nelle sue fasi del simbolismo diretto e indiretto*. La forma matemática es la más elevada del raciocinio humano. Tiene cuatro fases: simbolismo directo, ídem indirecto, condensación simbólica é inversión simbólica. En este artículo examina las dos primeras. — *L'enquête de «Scientia» sur la guerre*. Empezó esta Revista una información amplia y elevada sobre la conflagración europea. Los mejores ingenios de las naciones beligerantes discuten los puntos culminantes de la guerra. En este número aparecen tres notables estudios sobre este asunto importantísimo. — L. LÉVY-BRUHL: *Les causes économiques et politiques de la conflagration européenne*. Nadie creía que estallara la guerra, aunque todos la veían posible. Alsacia y Lorena en Occidente, los Balkares en Oriente, fueron causas determinantes de la guerra. El extraordinario desarrollo de la industria alemana, su comercio avasallador, apoyado en su prestigio militar inmenso, fueron causas de la guerra. También lo fueron los desprecios que recibió Alemania de Francia desde Luis XIV, que nunca ha podido olvidar. Se ve, por tanto, que de todos modos tiene Alemania, para Lévy-Bruhl, la culpa de la guerra. — W. S. ASHTEY: *The economical side of the European conflagration*. Este inglés ama mucho al pueblo alemán, que, con su Gobierno, sufre ahora una equivocación lamentable. El aspecto económico de la guerra está del lado del mar; la industria de Alemania, que necesitaba una exportación libre, la provocó desde hace tiempo. Supone que los aliados conseguirán la victoria, la cual traerá por consecuencia la consolidación del imperio inglés y la transformación de los ideales económicos. — W. WENDT: *Deutschland im Lichte des neutralen und des feindlichen Auslandes*. Examina las diferentes actitudes de odio, de venganza, de cólera, de admiración y de respeto que adoptan los países enemigos y neutrales respecto de Alemania. — Son también de notar en este número un artículo reseña de A. Mieli sobre el despertar contemporáneo de los estudios históricos aplicados á las ciencias, y otro artículo, de Hiéron, sobre la *actitud objetiva en la Psicología moderna*.

Studies, Marzo. — S. M. SULLIVAN: *German and Slav in the Middle Ages*. Las guerras medievales de germanos y eslavos. — A. J. RAHILLY: *Ideals at stake*. En esta guerra, los ideales de patria, de moralidad, de justicia que parecían más ó menos amortiguados por cierta clase de propagandas, surgen vigorosos, y contribuirán, sin duda, á mejorar la condición social. — T. CORCORAN: *State Monopoly in French Education*. — Sir Bertram D. A. WINDLE: *The latest Gospel of Science*. Los discursos del Presidente de la Asociación británica para el progreso de las ciencias, que en años anteriores nos daban resuelto el problema del origen de la vida desde el punto de vista materialista, acaban

de declarar este año que el problema no puede ser resuelto con los datos obtenidos hasta el presente. La ciencia racionalista é incrédula quiere imponer sus absurdos, y ella misma se contradice. — François Veuillot: *La pensée sociale de Albert de Mun*. — A. M. Mac Sweeney (O. P. A.): *Study of Poverty in Cork city*. El autor ha estudiado en los barrios pobres de Cork el problema de la pobreza, examinando el trabajo, las ganancias, los gastos necesarios para vivir; resulta de su estudio que es necesario obtener mayor salario, y que la actividad social debe dirigirse á mejorar las miserables condiciones de vida de obreros que dedican todas sus energías al trabajo.

Zeitschrift für Katholische Theologie, II Q., 1915. — N. PALLUS: *Die Anfänge des Ablasses*. Las indulgencias propiamente dichas comienzan hacia el siglo XII. Del famoso texto de San Pablo (ad Cor. II, 5) no se desprende que se trate allí de indulgencia en el sentido riguroso de la palabra tal como hoy se emplea en el lenguaje teológico. Otro tanto debe decirse de los *libelli pacis* de los mártires en el siglo II. Tampoco la sucesiva suavización de la penitencia canónica hecha por los Concilios en los siglos posteriores puede computarse como indulgencia. Precursoras de ésta han sido las *redenciones*, que comenzaron en el siglo VII en Inglaterra é Irlanda, y luego se extendieron por toda Europa. Por último, combate el autor la teoría de Gotlob, que cree hallar el origen de las indulgencias en el privilegio que se concedía á algunos pecadores públicos de asistir á los Divinos Oficios. — Th. SÉACIL: *Zur Lehre von Merkmalen der Kirche*. Sostiene la verosimilitud de su teoría sobre las notas de la Iglesia contra el P. Schults (de esta cuestión se ha hablado en otros números de esta Revista) — J. EV. RAINEE: *Entstehungsgeschichte des Trienter Predigtreformdekretes*. Reseña histórica muy detallada del decreto del Concilio de Trento sobre la predicación. Las discusiones acaloradas, reformas y contrarreformas de que fué objeto este notabilísimo decreto demuestran la importancia que los Padres del Concilio daban al oficio de la predicación. Apenas hubo un detalle de él que no fuese ampliamente discutido.



BIBLIOGRAFÍA

CLASICOS CASTELLANOS, ediciones de *La Lectura*.

1 **Fernando de Herrera: Poesías.** Edición y notas de Vicente García de Diego. Madrid, 1914.

2 **Poema de Mío Cid,** edición y notas de Ramón Menéndez Pidal, de la Real Academia Española, 1913.

1 Poco ha tenido que hacer el editor de este volumen. De la vida de Fernando de Herrera apenas nada se sabe, y sus obras no son difíciles por lo común de interpretar. En estas *Poesías* se reproduce la ortografía de las primeras ediciones: se suprimen muchísimas haches (*horror, onra, au.* por *han...*); se hace mucho empleo del apóstrofo (*s' aumenta, d' abrojos, l' ambición, t' á ofrecido*, por *te ha...*, *qu' onró*, por *que honró...* etcétera); se distingue entre la *s* fuerte (*ss*) y la suave ó sencilla; se tiende á distinguir la *b* y *v* en sentido netamente castellano, empieando por lo común la primera como explosiva y la segunda como bilabial, etc. ;Cuánto más perfecta es esta ortografía de hace casi cuatro siglos, que la actual, con tantas gramáticas y Academias!...

Herrera era poeta, y poeta muy de primera fila; encopetado, espléndido, rígido por la armadura reluciente y calzado de alto coturno, pero poeta. La lástima es que haya reducido tanto los temas de sus poesías, que casi se reducen á uno sólo: el amor; el amor platónico, trovadoresco, petrarquista, aunque más puro que el de Petrarca y los trovadores. A Petrarca se le parece en todo, en fondo y forma, aunque Herrera es más entonado y menos flexible, tal vez menos humano. Fuera de estos temas de amor, eternamente repetidos, apenas tiene sino unas cuantas canciones patrióticas de épicos acentos. Su verso es casi siempre el endecasílabo, y sus composiciones, sonetos, elegías, odas...

2. El nombre de R. Menéndez Pidal, al frente de una edición del poema de *Mío Cid*, es garantía suficientísima para demostrar que la edición es buena. ¿Quién más preparado que él para esta empresa? ¿Habría que recordar sus anteriores estudios, sobre todo su gran obra acabada de publicar en 1911, sobre la *Gramática y vocabulario* de nuestra gran epopeya castellana?...

Sí, el poema de *Mío Cid* es nuestra epopeya; la única epopeya castellana y española que se ha escrito. A pesar de lo cual ha sido hasta hace poco casi desconocida, y á dárnosla á conocer y apreciar han tenido que venir extranjeros. Popular no es aún hoy su lectura, ni lo será siquiera después de esta magnífica edición, que tanto facilita su alcance, su inteligencia y su manejo. Pero esto es cuestión de lengua. Para que el pueblo pueda entender hoy el poema de *Mío Cid*, hay que traducírselo ó poco menos. Y tal vez, tras esta hermosa edición para las personas cultas, estaría bien otra más directamente encaminada á este fin práctico, con notas más abundantes y con algunos cambios de ortografía (por lo común sólo de ortografía bastan para hacerlo inteligible) en el texto. Muchas más notas y explicaciones necesita la Divina Comedia y, sin embargo, se lee muchísimo. Tampoco sobran en esta misma edición cuatro reglitas al principio sobre la pronunciación castellana de entonces. ¡Verdad es que sobre esto hay hecho tan

poco! Pero aun eso poco debería darse, pues el no saber pronunciar es una de las cosas que más fea y enojosa hacen la lectura, sobre todo, del verso.

Alguna cosilla he encontrado en las notas que me ha chocado. Por ejemplo: la del verso 352, dice: «*Alguandre*, adverbio de tiempo *jamás*, muy usado para reforzar á *nunca*»; yo lo tomaría por de cantidad, con su significación directamente latina de *algo* (*aliquantum*), tanto más cuanto que el castellano resulta mejor: «que *nunca* vió cosa alguna», en vez de «que *nunca* vió jamás». La nota al verso 2.743 dice: «*sin cosimente*, probablemente *sin fuerzas*, *agotadas*»; para mí es claro que aquí es no *sin fuerzas*, sino *sin conocimiento*, *desvanecidas*, sentido que se confirma por el *marridas* de más abajo (verso 2.750), que significa *desmayado*, no sólo aquí sino más comúnmente aún que *afigido*, *apenado*. Tampoco creo que *embair* (verso 3.012) signifique propiamente *maltratar* ni *atropellar*, por lo menos, de obra; sino más bien *aturdir*, *atemorizar*...

Nuevamente, y con más razón que nunca, debemos felicitarnos de la gran obra que con éstas sus ediciones, que sin dejar de ser económicas pueden presentarse dondequiera, está llevando á cabo *La Lectura*.

FR. A. G. MENÉNDEZ-REIGADA

Easplajas, *Remaches filosóficos*. Un volumen de 246 páginas en 8.º *La Unión*. San Salvador, 1914.

Quien no haya leído este libro, difícilmente se convencerá de la justicia del juicio crítico que su lectura nos ha inspirado, y lo peor del caso es que algunos dejarán de leerlo en virtud de lo que vamos á decir. Lo sentimos por ellos, porque no saben lo que se pierden; libro filosófico más ameno de seguro no se ha publicado en lo que llevamos de siglo; pero es necesario decir la verdad, aunque no se diga toda, hasta por el bien económico de los lectores.

Los *Remaches* deben ser siete, tantos como los tratados que contiene la obra: I. Dios. Nuestro conocimiento de Dios.—II. El hombre. Nuestro concepto del hombre.—III. El Libre Albedrío. Nuestro concepto del Libre Albedrío.—IV. Las Tres Fuentes de la Sabiduría.—V. El Poder Público.—VI. Crítica de la Escolástica.—VII. Notas que podrán interesar al filósofo futuro. Pero son *Remaches* muy originales; no se ve el clavo por ninguna parte, á no ser que por clavo se entienda el desprecio, el odio y la ininteligencia absoluta de la filosofía escolástica que, dicho sea de paso, no se contrasta con ninguna filosofía digna de este nombre.

Aun con peligro de alargarnos demasiado, vamos á transcribir algunos párrafos, entresacados al azar, para que juzgue por sí mismo el lector.

«I. Dios. Nuestro conocimiento de Dios. Si nos colocamos en el *in principio creavit Deus*—antes, fuera, hecha abstracción de toda realidad producida—y nos preguntamos ¿qué hay, qué puede haber, qué concebimos que haya, hecha abstracción de lo real producido, antes de lo real producido?

«No podemos contestar *nada*, porque la nada es producida y entra en el *creavit Deus*, como veremos luego; siendo una verdad lógica evidente, lo mismo el *creavit Deus ea quae sunt*, que el *creavit Deus ea quae non sunt*; lo mismo lo que es que lo que no es, directa é indirectamente lo que es, indirecta y mediatamente lo que no es, la nada; la nada como á resultante ó como á condición de lo individuo producido finito... Antes de la producción *ab ovo* de lo finito individuo, las dos nadas (no ser y no ser aquello) ó las dos negaciones no tenían razón de ser, no eran; comenzaron á ser al comenzar á ser las realidades producidas finitas. Podríamos decir que son lo que es la sombra relativamente á los cuerpos: una resultante.» Así empieza el primer capítulo (5-6).

«¿Cuál es el conducto por el cual llega á nosotros la constatación de la existencia de Dios? La revelación en forma de noticia social pedagógica, educativa, constitutiva, actuadora de lo personal espiritual nuestro... La Realidad plena, incommunicable, sin con-

diciones. sin limitaciones, Dios, El que es, tres personas en una naturaleza, eterno, absoluto, no producido: necesario en el sentido de sin razón de ser...» (9).

«Los escolásticos expresan esto (que la realidad divina no necesita razón de ser y de operar) diciendo, que en la realidad divina no hay distinción entre esencia y existencia, por donde la necesidad de la razón de ser y de operar desaparece... Pero esto ha conducido á los escolásticos al error de hacer eternamente reales las esencias de las cosas, la creación, resultando no ser más que la existenciación de las esencias... De este concepto nuestro, representativo de ciertas condiciones finitas y contingentes de la realidad producida, han sacado los escolásticos, saturados de Platón y de Aristóteles, sus esencias reales no existentes (son sus términos), convirtiendo en talegas reales las talegas soñadas; sin advertir que, con sus esencias reales no producidas, destrúan lo absoluto y pleno de la realidad divina: lo pleno infinito de la naturaleza divina poniéndole realidades costernas; lo absoluto soberano de la persona divina creadora imponiéndole el trazo de sus creaciones» (10-11).

Los escolásticos son racionalistas, intelectualistas; han dicho el gran disparate de que el sér no producido tiene razón de ser... La salida del estado de incertidumbre (entre verdad aparente y real): «Los escolásticos se imaginan conseguirlo tragándose sin la contracción de un sólo músculo la rueda de molino del hombre natural puro (que sería un sordo-mudo no educado, p. 124) ó no pedagogizado...» (18). Descartes es el *perfecto escolástico, la lógica escolástica hecha hombre* (19). No es mayor el acto de creer en Dios, que en el mundo corpóreo (ibid.). «Los escolásticos no quieren comprender que no nacemos realizados personales y espirituales...» (22). «El filósofo escolástico deja á los niños del catecismo á los intonso, y á la filosofía bautizada la constatación (mediante la noticia pedagógica) de Dios, Creador y Señor nuestro...» (22).

Si Dios creó *ex nihilo*, no ve el autor cómo los escolásticos han podido concebir el absurdo de que la esencia divina sea el *ejemplar* de todos los seres, siendo Dios absoluto y simplicísimo; que Dios produjera algo semejante á Sí, *lo finito semejante á lo infinito*, y, en fin, que en su esencia puede conocer Dios los seres creados (24).

¿Cómo conocemos á Dios? Nada de pragmatismo ni intelectualismo, sino revelación pedagógica, noticia de Dios, la palabra de Dios. La demostración de esta tesis es de lo más incoherente é infantil que puede imaginarse.

Por lo dicho ya comprenderán nuestros lectores el estilo, la lógica, la profundidad y exactitud de ideas, la filosofía de *Lasplazas*; porque en los tratados siguientes campean las mismas cualidades que en el primero, relativo al conocimiento de Dios.

Sobre el concepto y demostración del libre albedrío, tiene el autor páginas lindísimas; acerca del origen del Poder eleva á la potencia enésima el insulto y escarnio de la filosofía escolástica, hasta el inverosímil extremo de afirmar que su teoría del Poder es el sillonismo condenado por Pío X.

No digamos nada de la competencia histórica y filosófica que resplandecen en la «Crítica de la Escolástica».

¿Hay alguien que lleve en su mente la idea de escribir un Quijote de la filosofía andante? Que no se olvide de los *Remaches*, de que, con la ayuda de algún Cide Amete Benengeli, sacará preciosos materiales. A lo menos tienen una buena cualidad.

FR. J. C.

Las Hermonies Eucharistiques, por M. S. GILLET, O. P. Un volumen de 182 páginas en 8.º Société St. Augustin, Desclée, De Brouwer et Cie.—Lille, Paris-Bruges, 1914.

El Papa Pío X, deseoso de restaurar todas las cosas en Jesucristo, *instaurare omnia in Christo*, mandó y recomendó la comunión frecuente y diaria, no sólo á los adultos, sino también á los niños. El P. Gillet, teniendo presente los deseos del Vicario de Cristo, hizo en este hermoso libro una exposición clara y sucinta de los adorables misterios de

la Eucaristía, como Sacramento y como Sacrificio, según la doctrina del Concilio de Trento y de Santo Tomás. Su lectura tiene que ser muy provechosa á las almas, muy particularmente á los niños, pues con poco esfuerzo y trabajo adquirirán idea clara de las principales verdades de este Augusto Sacramento, necesarias para recibirle digna, mente.

Pauta Catequística, por R. GARCÍA TUÑÓN. Folleto en 8.º de 73 páginas.—La Editora, Madrid, 1914.

El objeto de esta obrita es dar á conocer la estrategia catequística á los que por primera vez se dedican á esta pacientísima labor, especialmente en los pueblos donde las dificultades suelen ser mucho mayores, dejándose vencer muchas veces del pesimismo y hasta del desaliento.

Los datos y observaciones de la psicología del niño, dando á conocer su espíritu, la manera de apoderarse de él y de cautivar su atención, acrecienta el valor de esta *Pauta*. Algunos de los procedimientos que señala no parecen muy aceptables en general; pero dado el fin que se propuso el autor y las circunstancias de los pueblos, se encuentra fácil explicación. Trae dos cuadros sinópticos: uno de los recursos didácticos ú oratorios catequísticos, y otro acerca de la *Pauta catequística*.

FR. M. F. C.

¡Despertar en la tumba!—Estudio histórico-científico sobre la muerte real ó supuesta, por el Profesor Dr. HUBER. Un volumen de 208 páginas en 8.º—Imprenta, Ataulfo, 14, Barcelona, 1915.

Basta el título de este libro para excitar el más vivo interés, que aumenta á medida que la lectura avanza. «*Es atroz lo que sucede...*» é inexplicable la ignorancia ó desaprensión de las gentes sobre puntos capitalísimos que á todos afectan, absolutamente á todos. La frecuencia del estado de muerte aparente, el número incontable de casos confirmados de entierros prematuros, la horrible sorpresa de un posible despertar en la tumba, no fantástico ni mucho menos, son cuestiones que interesan de un modo excepcional á los médicos y sacerdotes, á las familias y á los particulares, á todos los que un día hemos de morir y podemos ver morir á otros, y, sin embargo, son *casí universalmente desconocidas...* En estos últimos tiempos algunos hombres eminentes han dado la voz de alerta...; pero la inmensa mayoría de las gentes lo ignoran y *pueden* fácilmente saberlo. Esto me ha obligado á *vulgarizar...* lo más *práctico*, lo más *positivo* y *eficaz* que la ciencia conoce, tanto para librarnos del peligro de ser enterrados vivos como para devolver la vida á un supuesto cadáver en casos, especialmente, de accidentes repentinos.» (2-3).

La obra se divide en tres partes: «la primera será *documental*, probando con numerosos hechos históricos y autoridades científicas los casos de muerte aparente tomados por muerte real con los peligros consiguientes; la segunda y tercera serán la exposición rigurosamente científica de los medios absolutamente decisivos para cerciorarse de la muerte, y en caso de muerte aparente, para devolver, á ser posible, el retorno á la vida».

«...También procuraremos esbozar un plan de *Sociedad para evitar los entierros prematuros*, al estilo de la que funciona en Londres.» (3). Así expone el autor la importancia, fin y plan de su interesantísimo libro. ¿Cómo lleva á término sus propósitos? Creemos que de una manera satisfactoria. La documentación histórica y científica es abundante, variada y de buena ley. Los hechos citados, muchos de los cuales relata detalladamente, producen terrible impresión que no se borrará nunca de la memoria del lector, que muchas veces quedará absorto y horripilado meditando interiormente las horribles

tragedias de los que aparentemente muertos se dan cuenta de lo que pasa á su alrededor sin poder moverse, ni articular una palabra, ni lanzar un gemido; de los que se sienten conducir á la tumba y en ella quedan víctimas de la desesperación, esperando por momentos el fin de su vida, ó de los que sin darse cuenta de nada despiertan apriados en el sepulcro. Ésto es horroroso; generalmente se cree que pocas veces ocurre. ¿No luchan contra esto el interés, el amor, la humanidad, la caridad de todos? Sin embargo, después de leer la obra del Dr. Huber se convencerá cualquiera de que los casos de muerte aparente, de vida latente por más ó menos tiempo después de lo que vulgarmente se dice *muerte*, de enterramientos de vivos, son más frecuentes de lo que se cree. No conviene tomar demasiado en serio ciertos cálculos de autores pesimistas, el Dr. Huber tiene buen cuidado de advertir lo infundado de estas exageraciones; mas la proporción de 1 á 200 de sepelios prematuros parece bastante conforme con la realidad actual, y esto basta y sobra para estudiar con interés la cuestión de la muerte aparente, aun sin tener en cuenta los tristes casos, más numerosos, tal vez, de muerte aparente que no van á terminar en el sepulcro, sino que se resuelven antes, ó por la vuelta á la vida ó por la muerte real.

La impresión de tristeza y angustia que produce la lectura de la primera parte del libro, aviva el deseo de leer la segunda, en que se enseña «el arte de comprobar la muerte real» interesantísima para los médicos, sacerdotes, familias y para todos los que viven.

La continuación de la vida por algún tiempo después de la agonía, principalmente en los casos llamados de *muerte repentina*, es admitida por las principales eminencias médicas (el autor cita varias autoridades) é indirectamente demostrada por la innegable verdad de los muchos casos de muerte aparente. ¿Cómo asegurarse de que la muerte es real y consumada? El Dr. Huber rechaza con noble indignación los medios *salvajes*, por los que algunos quieren librar de la muerte lenta y consciente, por la muerte rápida é inconsciente, matando á *ciencia y conciencia* (inhumación sin féretro, cremación, cardiopuntura, autopsia sistemática, ruptura de las principales arterias, inyecciones de estrignina á fuertes dosis, morfina, envenenamiento y asfixia con gases deletéreos). No se trata de matar, sino de salvar al moribundo.

Estudia luego los signos que suelen tenerse como característicos de la muerte real y demuestra que ninguno es decisivo (rostro cadavérico, inmovilidad, coloración amarilla, enfriamiento, paro de la respiración, pérdida de la sensibilidad, ausencia del pulso, dilatación de la pupila, hundimiento de los ojos, etc., etc.) y termina su concienzudo análisis concluyendo que «el signo, por excelencia, de la muerte real es la putrefacción» el único signo infalible. Para comprobarla fácil y seguramente, recomienda el Dr. Huber la reacción sulfhídrica aplicada por el Dr. Severino Icard.

Termina esta segunda parte con una breve explicación de las *precauciones definitivas para evitar el sepelio antes de que sea un hecho comprobado el estado de muerte verdadera*.

«Arte de resucitar muertos, ó sea, cómo es necesario proceder para volver al paciente la vida en muchos casos de muerte aparente», es el objeto de la tercera y última parte del libro del Dr. Huber. Después de explicar múltiples procedimientos que pueden aplicarse, según los casos, hace la apología del procedimiento del Dr. Laborde, esto es, de las tracciones rítmicas y demostrando con hechos verdaderamente admirables su eficacia y felices resultados en multitud de accidentes de varias clases.

«Despertar en la tumba» es un libro sencillo, claro, sin pretensiones de originalidad, sin lujos técnicos ininteligibles para la mayoría de los lectores; cualquiera lo entiende y á todos puede ser muy útil su lectura. Como deseamos que vaya á manos de todos, tal vez no sobrara que el autor, en ediciones sucesivas, procurara reunir en párrafos aparte los conceptos que acá y allá va sembrando acerca de algunos puntos importantes, como frecuencia de la muerte aparente, accidentes que con más probabilidad la causan, medios y circunstancias en que más veces ocurre, duración de la vida latente. De todas estas cosas se habla varias veces; mejor sería hablar de cada una de ellas de una vez y por

completo. También contribuirá a la claridad y fuerza de la exposición documental la ordenación y clasificación de los hechos citados según la naturaleza de las causas u otra norma parecida. El lector no quedaría menos vivamente impresionado y sería más fácil y completamente instruido.

El hombre y su destino. — Estudios de la vulgarización apologética científica, por el P. Carlos DEGENHARDT, S. V. D. Un volumen de 259 páginas en 8.º, segunda edición corregida. — Librería Religiosa, Barcelona, 1915.

Los problemas discutidos en este substancioso libro son de evidente importancia y actualidad. Existencia, espiritualidad é inmortalidad del alma; existencia de la vida futura con las dichas y desventuras que aguardan á buenos y malos son las principales tesis cuya demostración intenta el autor. Decimos *principales tesis* porque forman como el esqueleto del libro, pero entre ellas se intercalan otras muchas cuestiones que son antecedentes unas y consecuencias otras, resultando de la reunión de todas un cuerpo de doctrina sólida, hermosamente expuesta.

El P. Degenhardt no se propuso escribir una obra de filosofía ni de apologética, sino unos *estudios de vulgarización apologética científica*, y la hizo de verdadero valor. Se dirige al gran público de lectores, y sirviéndose de la ciencia, de la filosofía, de la historia, de la más fina observación y experiencia de la vida humana con sus grandezas y miserias, goces y dolores, va conduciendo al lector, gradualmente y con sencilla lógica, de lo material á lo espiritual, de aquí, á la inmortalidad del alma, y de la inmortalidad del alma, al conocimiento de las diferentes condiciones de la vida de ultratumba. Evita las discusiones largas y sutiles, propias de obras especiales; procura expresar las verdades científicas y religiosas en lenguaje sencillo, claro y animado; en breves frases toca todas las cuestiones, todas las dificultades y argumentos, haciendo desfilan ante la inteligencia de los lectores variada multitud de ideas interesantes en forma cinematográfica, de modo que la lectura del libro es amena é instructiva aun para los espíritus bastante cultivados.

El error con más fuerza é insistencia combatido es el materialismo, sin que por esto queden sin la correspondiente refutación otras tendencias científico-filosóficas incompatibles con la verdadera *naturaleza y destino* del hombre.

Fondo, método, concisión, claridad, fluidez y viveza de estilo, nada falta á la obra del P. Degenhardt para hacerla verdaderamente recomendable como obra de vulgarización científico-apologética.

Histoire de la civilisation, por Henri JOLY. Un volumen de VIII-311 páginas en 8.º —Bloud et Gay, París, 1914.

Henri Joly es un escritor brillante y fecundo que ha enriquecido la literatura francesa con multitud de obras, algunas de verdadero mérito, acerca de las más diversas materias, desde la hagiografía hasta la criminalidad y la educación correccional. A la veintena de libros por él publicados acaba de añadir la presente *Historia de la civilización*, cuyo título no puede ser más atrayente y sugestivo.

Al parecer, en Francia, como en España, se enseña y estudia historia, mucha historia, demasiada historia, tal vez, dado lo que por historia suele entenderse en la enseñanza oficial, principalmente en la secundaria; pero no se cuida de infundir en las inteligencias juveniles un concepto claro, profundo y verdadero de lo que á través de la historia debiera buscarse: de la civilización, para que la historia sea maestra de la vida y el conocimiento del pasado sirva para orientarnos mejor hacia el porvenir.

¿En qué consiste la civilización? ¿Cuáles son los criterios porque podremos distinguir

si en una época dada hay progreso ó retroceso en cuanto á la civilización de un pueblo? Cuestiones son estas más complejas y dificultosas que lo que á primera vista pudiera parecer. Después de rechazar por extraviados algunos conceptos de la civilización, Henri Joly resume su pensamiento diciendo: «A nuestros ojos, la verdadera civilización es el conjunto y sucesión de los esfuerzos felizmente realizados para suprimir ó atenuar las miserias de la falsa, para hacer predominar la actividad sobre la pereza, el espíritu de armonía y paz sobre el de lucha, la unión familiar y de clases sobre el de orgullo personal y egoísmo, el espíritu de creencia y esperanza sobre el de duda ó de negación. Más brevemente: la civilización es el conjunto de lo que asegura la prosperidad de las naciones, conciliando mejor cada vez la mayor fuerza posible de los grupos sociales con la mayor libertad posible de los individuos y de las familias. Todo lo que á este ideal conduce es progreso, todo lo que de él aparta es decadencia. Los medios de acción de que un pueblo dispone, sus artes industriales ó militares, su ciencia, su inteligencia de la vida agradable ó lujosa, sólo sirven para la civilización en cuanto están penetrados de ese espíritu y lo propagan con eficacia.»

Para que la lectura del presente libro sea provechosa, necesitase conocer regularmente la historia universal, de la que éste es complemento y ampliación histórico-filosófica.

En tan pocas páginas no es fácil condensar más doctrina; Henri Joly ha procurado y conseguido reducir á la mínima expresión el fruto de largas lecturas y profundas reflexiones sobre la historia de la humanidad. Distingue muy acertadamente lo inmutable y lo variable en la naturaleza humana y determina las causas más generales de las variaciones fundamentales que pueden notarse en la evolución y retroceso de la civilización; examina rápidamente los rasgos distintivos y el grado de perfección relativa de la civilización en todos los pueblos de la antigüedad, empezando por los *primitivos*; Egipto, Caldea, Asiria, Babilonia, Persia, India, China, Japon, el pueblo judío, la civilización griega y romana, los bárbaros, van desfilando uno tras otro, quizá con demasiada rapidez, dándonos á conocer el grado y naturaleza de las civilizaciones paganas. La Iglesia y el Evangelio inauguran nueva época y regeneran la civilización purgándola de los errores y degradaciones que en el paganismo la afeaban. Casi de un salto llegamos á la Edad Media y á las Cruzadas. Como el autor es francés, no debe extrañarnos que desde esa Edad hasta nuestros días Francia y la civilización vista en Francia y desde Francia, sean el principal y casi único objetivo de sus estudios. No por eso deja de interesarnos su obra, aunque no podemos admitir todas las apreciaciones en ella expresadas con perdonable exclusivismo, supuesto que fué escrita para completar la instrucción histórica de la juventud francesa.

La *Histoire de la civilisation*, como explícitamente dice el autor, es un *libro de doctrina* y se funda en algunas ideas muy sencillas.

«La primera es, que el elemento esencial de la civilización es el elemento moral y religioso y que el elemento material, sea cualquiera su esplendor, no es más que la parte superficial.»

«Otra idea es, que todo progreso tiene por condición esencial la iniciativa de una *élite*, pero esta debe luego aumentar en vez de aislarse, desdeñar ó temer las cargas familiares y, después, producir nuevas *élites* que la reformen y renueven, y así sucesivamente.»

«Todo esto exige, á nuestro parecer, la pureza é integridad del cristianismo; porque el cristianismo en nada impide, sino que, por el contrario, fortifica todo lo que merece ser adquirido y conservado; no inmoviliza, renueva y sana todo lo que está amenazado de adentro ó de afuera, por causas inevitables de debilitación, desorden y corrupción.» (VII-VIII). Tales son las ideas directrices de la obra de Henri Joly, que la informan de principio á cabo, apareciendo al fin plenamente comprobadas por la historia.

Esta es una de sus mejores cualidades que por sí sola basta para hacerla digna de grande estima

El maestro del libertador, por D. Fabio Lozano. Un volumen de 291 páginas en 4.
—P. Ollendorff, París, 1914.

Es la primera obra de la «Biblioteca Histórica Americana», de la librería Ollendorff, en el catálogo que tenemos á la vista.

El Sr. Lozano trata de presentar en ella la figura del maestro de Bolívar, el gran revolucionario libertador de la América latina. Si es interesante seguir á Bolívar en las distintas peripecias de su vida aventurera, no lo es menos conocer al hombre que despertó en su espíritu la idea de independencia, al maestro, compañero y amigo que abrió ante sus ojos el libro del porvenir con la perspectiva de una gloria imperecedera.

Difícil es la tarea que el Sr. Lozano se impuso, y, sin embargo, preciso es confesar que supo llevarla á cabo con bastante perfección. — D. Simón Rodríguez ó Samuel Robinson (de ambos modos quiso llamarse, su nombre primero era Simón Carreño) es el tipo del revolucionario *intelectual*; la primera revolución era él mismo. Rebelde á toda disciplina ordenada, buscóse él mismo su instrucción; leyó, á capricho, las obras más de su gusto. Rousseau, principalmente, llegó á fascinarle. No comprendió D. Simón que la gran habilidad del autor del *Emilio* consiste en colocar los hechos á suficiente distancia para que los lectores poco avisados no vean los inmensos vacíos ocultos bajo el denso follaje de su literatura. Dejóse el americano guiar del francés, entregóse en cuerpo y alma á su dirección y... ¡así resultó ello!

Como todos los de su educación intelectual, fué Rodríguez gran enemigo de la pedagogía tradicional, amigo de reformarlo todo; y cuando le llegó la hora y todos sus admiradores y paisanos esperaban realizase sus *grandes* proyectos, puso manos á la obra, gastó «lo que no había», no hizo cosa de provecho y, á la primera ocasión, levantó el vuelo, dejándolo todo empantanado. A. J. de Sucre escribía á Bolívar: «Yo tengo mis buenas ganas de que D. Samuel se acabe de ir con Dios, sin embargo, de que nos ha gastado unos 12 ó 15.000 pesos, con la satisfacción de que se irá no sólo no habiendo hecho algo, sino dejándonos en peor estado todo, todo cuanto se puso á su cuidado». Después de sus fracasos, el famoso pedagogo aparece en Valparaíso fabricando velas. Sobre la puerta de su casa se leían estas palabras: «*Luces y virtudes americanas*, esto es: velas de sebo, paciencia; jabón, resignación; cola fuerte, amor al trabajo.»

No es esto decir que Rodríguez no tuviera una buena suma de conocimientos; la tenía, sin duda, y unida á una tenacidad y amor al trabajo capaces de levantar á otro hombre más equilibrado á un puesto envidiable en cualquier pueblo, mucho más en el americano de aquel tiempo.

El Sr. Lozano, con imparcialidad que le honra, cuenta bastante al detalle las faltas de su protagonista.

Una cosa nos ha llamado la atención en su modo de presentar á Rodríguez: es el prurito de compararle á los grandes hombres de la historia. Cuando vemos en el *cuadro* de las inteligencias mixtas (término medio entre las inteligencias sanas y las desequilibradas) figuras como Sócrates, César, Carlos V, Felipe II, Lamennais, Lamartine, Chateaubrian y D. Simón Rodríguez, cualquiera creería que en la mente del Sr. Lozano está el último á la la misma altura que los demás.

De todas maneras, es la obra que presentamos al público un buen estudio histórico y psicológico que honra al autor. La historia gana mucho con trabajos como el del señor Lozano, aunque la América latina no perdería gran cosa con ignorar la vida y milagros de personajes como el maestro de Bolívar.

Por la Iglesia española.—Discursos parlamentarios durante el Gobierno del señor Canalejas, por D. Antolín LÓPEZ Y PELÁEZ. Un volumen de 512 páginas en 8.º—Hijos de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1913.

El Ilmo. López y Peláez, cuando presenta al público sus libros, comienza por dejar á un lado sus títulos y dignidades.

«Ahí van, parece decir á sus lectores, apreciados por lo que valgan, no por el nombre de quien escribe.» Hablando en el Senado, muestra particular interés en hacer constar que allí habla el Senador, no el Obispo. Distinción muy justa y muy necesaria para dar á las cosas el valor que se merecen. El tomo que tenemos á la vista contiene los discursos pronunciados desde Octubre de 1910 hasta Diciembre de 1912. Fué la época en que el Sr. Canalejas trató con más ardor de llevar á la práctica sus proyectos anticlericales. Había subido al Poder cargado con el lastre revolucionario acumulado en muchos años de oposición, y no era fácil sacudirlo y desentenderse de los muchos que esperaban el cumplimiento de sus promesas, aun suponiendo, como suponemos, que el Canalejas del Poder era muy otro del Canalejas del mitin, y se esforzaba en satisfacer sus compromisos más con apariencias que con realidades. Algo tenía que hacer y algo hizo. Todos los proyectos que directa ó indirectamente tocaban á la Iglesia, se levantó siempre el entonces Obispo de Jaca á convatirlos. Sus razonamientos sólidos y llenos de una erudición escogida revelan un hombre cultísimo en casi todos los ramos del saber. Ejemplos: sus discursos sobre la higiene y los cementerios y la reorganización del Ejército, por no hablar de los que versan sobre derecho eclesiástico. La vehemencia de su lenguaje y la sátira punzante que alguna vez maneja, recuerdan al antiguo periodista. Los hábitos adquiridos en muchos años difícilmente se pierden, y más, cuando el calor de la discusión turba la serenidad de los ánimos y el adversario usa de medios poco dignos para mermar efecto al razonamiento. No sabemos si un lenguaje más suave y halagador hubiera influido más en el carácter impresionable del Sr. Canalejas; tal vez sí. Pero era necesario que un hombre de autoridad y ciencia hablase claro para que, al salir la discusión del Palacio de los Senadores, el pueblo abriese los ojos y supiera á qué atenerse.

La misma vehemencia suya y el aplomo conque corta algunas cuestiones muy debatidas, cuando no hay quien le de pie para una rectificación que ponga las cosas en su punto, ha sido causa de malas interpretaciones y censuras poco justificadas. — Por lo demás, los discursos del Sr. López y Peláez están llamados á dar mucha luz en las cuestiones político-religiosas, á la vez que son toda una historia de las aventuras anticlericales del infortunado Canalejas.

Política de Dios y gobierno de Cristo, por el P. Juan María Solá, (S. J.). Folleto de 65 páginas en 4.º

Son tres conferencias pronunciadas por el autor en la Juventud Católica de Valencia con motivo del centenario de Constantino. El P. Solá muestra tener una idea muy clara de lo que debe ser un gobernante católico en las distintas circunstancias que pueden rodearle. Constantino realizó ese ideal con toda perfección. El librito es de gran interés, más todavía para quien busque en él una orientación segura en las cuestiones político-religiosas que para el estudio histórico del personaje que dió motivo á las conferencias.

El Imperio invisible, por el Dr. David Starr Jordan, de la Universidad de Stanford (California). Traducción de A. M. Espinosa, profesor de la misma Universidad; con un prólogo del Dr. M. H. Villaseca. Un volumen de 132 páginas en 8.º — Herederos de Juan Gili, Barcelona, 1914.

El Imperio invisible son las grandes casas de banca, dueñas absolutas del mundo gracias á la deuda nacional que pesa sobre todos los Estados. El autor va estudiando el origen de ese estado de cosas, sigue el proceso del engrandecimiento de las bancas más poderosas y la ruina económica de las naciones. Causas: el militarismo y las guerras.

La obra fué escrita antes de estallar la guerra europea y trae preciosos datos sobre la *deuda pública* de cada Estado y ocasiones principales en que fué contraída. Termina diciendo que en adelante serán imposibles las guerras. Creemos que será lo contrario y que menudearán las guerras á medida de la *deuda*; ya que ésta viene á pesar sobre la vida nacional, y los Estados están con ojo avizor sobre todos los puntos que puedan alimentar aquélla; y de la colisión de intereses vienen las riñas. No creemos que sea la *deuda pública* un gran mal cuando se ha convertido en riqueza nacional y los productos superan en mucho al *interés* de la *deuda*; aunque es muy cierto que el Ejército permanente es un gasto sin producto y las guerras consumen ahorros y empeñan á la nación más rica. Cada nación procura enriquecerse á expensas de las demás y las *banca*s á expensas de todas las naciones. El dinero será siempre causa principal de las guerras.

E. A.

La novela de la obrera, por Carlos de Vitis, traducida por J. de D. S. H., ilustraciones de Enrique Casanovas. Un volumen de 370 páginas en 8.º.—Gustavo Gili, Barcelona, 1915.

La trama principal de esta preciosa novela, que mereció el premio de 25.000 francos en un concurso abierto por *Le Petit Journal*, la constituyen las vicisitudes porque pasa una joven, educada en el regalo, que de pronto se encuentra en la miseria, muertos sus padres y abandonada de su prometido en medio de París, sin otros recursos que su habilidad, y prefiere vivir pobre y humilde de su trabajo, que de la limosna y ayuda de sus amigos.

Hace una descripción terrible de la vida obrera, tan terrible como exacta, y parte el corazón contemplar las miserias, vejaciones y peligros á que está expuesta la mujer pobre en esos grandes centros como París, «donde tiene que ser heroína para mantenerse honrada.» Tiene escenas verdaderamente conmovedoras, y en todas las páginas del libro aparece la figura principal, Germana de Orchamps, la bella y abnegada heroína, la habilísima encajera que siembra el bien por donde pasa. La traducción es correcta y la novela recomendable.

El monismo materialista, por el Dr. Modesto H. VILLAESCUA. Segunda edición, 77 páginas en 8.º.—Barcelona, Herederos de Juan Gili.

Expone la *concepción materialista* de la Metafísica en los tiempos modernos, que sólo admite el átomo eterno, la materia increada, desenvolviéndose por su propio y peculiar impulso y originando con su exclusivo poder todos los seres de la *creación natural*; y la *concepción tradicional* de la misma Metafísica, según el sentir de la filosofía cristiana, que se reduce á un *dualismo* en alto grado racional: Dios y el mundo; el Ser existente por sí mismo, increado y eterno, simple, infinito, inmutable y necesario, y el ser creado, dependiente en su ser y perfecciones del primero; el ser finito, compuesto, mudable y contingente. De una manera clara y precisa demuestra cómo el *dualismo* de la materia y de la forma explica la verdadera naturaleza del Universo de acuerdo con la Ciencia, en tanto que el *monismo materialista*, como sólo se nutre de afirmaciones gratuitas, no satisface á la razón, siendo, á su vez, abismo insondable en donde han venido á refugiarse todos los errores.

El Mes de las Flores, por el M. R. P. Félix Alejandro CEPEDA, Misionero Hijo del D. C. de María. 221 páginas en 8.º.—Editorial del Corazón de María.—Madrid, 1915.

El P. Cepeda tan conocido por sus hermosas obras, ofrece otra nueva á los sacerdotes que se dedican á la predicación. *El Mes de las Flores* está dedicado á cantar las glorias

de María en la naturaleza; en él encontrarán los predicadores rico arsenal de predicación, como el mismo autor lo indica en la dedicatoria. «¿Te han encargado de improvisar un sermón, novena ó mes de María y no sabes á que fuente acudir á beber inspiración? Para ti he escrito este librito.» Le han servido de luz y guía diversas obras de autores recomendables por su doctrina y amor á la Virgen.

FR. F. C.

Juliet a Rediviva, por Andrés GONZÁLEZ BLANCO. 152 páginas. Biblioteca *Patria*.

La trama de esta hermosa novelita se desarrolla en Fabricia, pintoresco pueblo de Asturias. «Allí conoció Paco Moro, un muchacho que era periodista en Madrid, y que pasaba los veranos en Fabricia, á Leonor Vasari, gentilísima italiana, con esos ojos grandes, negros, maravillosos de luz, que ha pintado Rafael Sanzio.» El verano transcurrió plácidamente para aquellas dos almas enamoradas, amargado tan sólo por el triste recuerdo de la separación. Llegó ese día: Paco tuvo que abandonar á Fabricia, y en su vida bohemia y envuelto de nuevo en el torbellino de la Corte, se fué olvidando de la pobre niña de Fabricia, sacrificada á su capricho veraniego. Cuando pasado algún tiempo la escribió y la decía: «Creo que nuestras relaciones no pueden continuarse, ni debemos continuarlas, ni por ti ni por mí; por ti, á causa de tu familia, por mí, á causa de mi vida futura...» Leonor creyó morir de pena y de dolor. Poco después Leonor Vasari ingresó en el Monasterio de Clarisas de Ablanedo. La lectura de esta novelita es amena y ha sido laureada con el premio *Urbina*.

FR. M. F. C.

1 El Siglo XX y el Fin del Mundo, según la profecía de San Malaquías, por D. Rafael PIJOÁN, Doctor en Sagrada Teología. Dignidad del Arcipreste de la Santa Iglesia Catedral de Menorca. — Barcelona, Librería *La Hormiga de Oro*, 1914.

2 De paradiso Terrestri, por E. A. CHABAUTY. — Arenys de Mar (Barcelona), Typis Joseph Tatjé Rosell, 1914.

1 La tesis del fin del mundo, según la profecía de San Malaquías, parece haberse grabado muy profundamente en el espíritu del Sr. Pijoán, y á desarrollarla y esclarecerla ha dedicado sus repetidos esfuerzos. Reconozco la erudicción, competencia y moderación con que lo hace. Mi opinión, sin embargo, es diametralmente opuesta á la tesis sustentada por docto, Sr. Arcipreste. Históricamente es del todo claro que la profecía de San Malaquías es apócrifa; así que por esta parte no merece crédito ninguno. Y juzgando *a posteriori*; es decir, por la aplicación de las divisas en ella contenidas á los Papas que sucesivamente van viniendo, queda todo tan vago é indeterminado, que barajando é invirtiendo todas las divisas, se llega al mismo resultado. Así lo mejor será no perder más tiempo con la pretendida profecía y conformarnos con ignorar cuándo llegará el fin del mundo.

2 De carácter un tanto apocalíptico es el curioso libro *De Paradiso Terrestri*. No es obra destinada al público, sino dirigida por el autor á quienes cree él que pudieran ilustrar la cuestión. La tesis que se propone demostrar es: que el Paraíso existe aún y existirá eternamente y que: *In fine hujus mundi et post judicium*, Ecclesia Christi, id est, grex et pastores juncti semperque ut antea vivi, qui tunc erunt solum humanum qua tale genus Deo fidele, redibunt in hunc paradisum terrestrem, ad habitandum ibique vivendum in eodem statu beatitudinis et pacis, quam primi parentes, Adamus et Eva, et si, innocentes permansissent, omnes eorum posterii. Para demostrar estas proposiciones el autor recorre las liturgias antiguas y los santos Padres. Y no se puede negar que supone esto mucha erudicción y gran esfuerzo. El autor desea saber el parecer de los

Obispos y de los Cardenales que forman las Congregaciones Romanas. La contestación ya la tenía antes de publicar la obra, pues ya con fecha 2 de Marzo de 1910 el Santo Oficio dió un decreto, que dice: *Doctrinam de Renovatione eschatologica esse reprobendam*. Y á esto se alude sin duda.

Por lo demás, el autor no demuestra tu tesis, sino que, encariñado con la idea, fácilmente la ve en los textos. Los que no participamos de esa idea no alcanzamos tal sentido en los textos laboriosamente allegados por el docto Canónigo Chabauty.

FR. E. COLUNGA.

Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée, por R. DUSSAUD, segunda edición. En 4.º, X-482 páginas, con 325 grabados y 18 láminas, cinco de ellas en colores. — París, Geuthner, 1914.

La extensa exposición que hicimos de la primera edición de esta obra (Cfr. LA CIENCIA TOMISTA, t. VI, páginas 238 y siguientes) nos exime de entrar ahora en detalles. Basta hacer constar que tanto la parte literaria como la parte gráfica ha sido notablemente mejorada, y añadida con nuevos datos ó más exacta apreciación de los ya consignados. Con esta segunda edición el autor se confirma en sus anteriores apreciaciones, desenvolviendo las teorías que había sentado acerca de los orígenes é influencia de los egeos en la civilización de los pueblos mediterráneos. No está en eso, sin embargo, el principal mérito de su obra, sino en la enumeración de los hechos y descripción de los restos encontrados de aquella civilización, que, juntos con los descubiertos en otras islas y costas del Mediterráneo, forman un rico museo de inapreciable valor para reconstruir la historia y derivaciones étnicas de aquella raza.

FR. V. B. DE H.

Utrum S. Thomas Aquinatis sit thomista. Disquisitio brevis ab Augustino KRAUS. Theologiæ et Philosophiæ Doctore, instituta. Folleto en 4.º, de 23 páginas. — «Styria», Graz, 1915.

No hay que buscar en esta disertación ningún nuevo avance, ninguna idea nueva, en la tan debatida cuestión de la *promoción física*. El Dr. Kraus no pretende aclarar definitivamente la verdad, sino emitir su voto, lo cual no le parece que pueda ser injurioso á nadie, ni contrario á la caridad. Tiene razón; no hay de qué.

El objeto del autor no es determinar lo que debe admitirse después de las discusiones de todos los teólogos que trataron la cuestión de la *promoción física*, ni siquiera formular las consecuencias que se desprenden del estudio de las cosas en sí mismas, sino poner en claro lo que opinó Santo Tomás del modo en que Dios mueve la voluntad del hombre.

La trama del trabajo está formada con dos series de textos: una que parece favorecer á los *bañezianos*, y otra que afirma la doctrina *molinista*. La moción general, la gracia, el pecado, la presencia divina, son los centros principales á cuyo alrededor se condensan los textos, que el autor cuida de enlazar con breves enunciados, explicaciones y deducciones. Los pocos lugares que el Dr. Kraus encontró favorables á los *bañezianos* en las obras de Santo Tomás, reciben en el párrafo IV explicación *molinista*. La conclusión general es muy notable: «Ex toto igitur sequi videtur S. Thomam Aquinatem non esse Thomistam, inquantum hoc nomine veniunt defensores determinationis voluntatis præmotione physica.»

En la primera página dice el autor: «Non diffiteor tamen á quibusdam auctoribus, ut P. Schneemann S. J., aliquo modo in primordiis hujus manufactum me fuisse.» ¿Quiénes fueron los otros á quien se alude? Total: todo queda como estaba y al Dr. Kraus le place votar por Molina, ignorando tal vez que Molina no es el autor del Molinismo

como ignora que el Bañezianismo no es de Bañez, sino de Santo Tomás de Aquino.

De Philosophia Bergsoniana. Dissertatio philosophico-critica quam in solemmi stúdiórum instauratione pro curriculo MCMXIV-MCMXV apud Tridentinum Seminarium Barcinonense habuit Lic. D. Emmanuel MESTRES ET GIRALT. Logicæ et Ontologiæ, Professor. Folleto de 40 páginas, en 4.º — Eugenio Subirana, Barcelona, 1915.

El objeto del erudito profesor del seminario de Barcelona es demostrar que con sobrada razón la Sagrada Congregación del Índice condenó las doctrinas de Bergson y para ello resume las teorías generales y consecuencias prácticas del sutil y poético filósofo francés, que son diametralmente opuestas á la filosofía de Santo Tomás y á los fundamentos del orden religioso y sobrenatural. En las últimas páginas se apuntan las principales causas del éxito de la filosofía bergsoniana con mucho acierto. En un discurso de tan reducidas proporciones no es posible ni dar un concepto completo y exacto de la *filosofía nueva* ni contrastarla convenientemente con la filosofía tradicional. Acerca de todo esto ya se ha escrito mucho en el extranjero, de lo cual conoce no poco el Sr. Mestres y Giralt, que ha sabido componer un folleto saturado de sana doctrina, cuya lectura será verdaderamente útil á los alumnos de filosofía. Tal vez no se haya publicado en España acerca de Bergson nada que valga mucho más que esta disertación.

Primera Carta Pastoral, por el Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. José MIRALLES y SBERT. 46 páginas, en 8.º — Palma de Mallorca, Tip. «La Esperanza», 1915.

Esta Pastoral del Sr. Miralles, á la vez que un hermoso estudio doctrinal, de sano é intenso sabor teológico y escriturario, es una muestra, la más genuina, de los sentimientos vivos y generosos que palpitan en su corazón hacia sus fieles ilerdenses, á quienes saluda por vez primera.

Contiene dos partes: en la primera, después del cariñoso y cordial saludo que dirige á sus fieles, indica el *programa* que ha de desarrollar en su pontificado representado en aquellas palabras del *Libro de Consideración* de San Bernardo: «Sibi, non tibi.» En la segunda, desarrolla aquellas palabras de San Pablo, «en todo crezcamos en Cristo». Es un verdadero himno triunfal á Jesucristo, Pontífice y Rey de la creación puesta al servicio del hombre, Cabeza del cuerpo místico de su Iglesia. Pero á esta Iglesia, por ser visible y en atención á nuestra flaqueza, se dignó dar otra Cabeza visible y hacerla centro de unidad, principio de autoridad y resorte de nuestra superior actividad. «Crecer en Jesucristo y en la Iglesia sin crecer en el Papa, es un absurdo inconcebible; porque sin cabeza visible no hay Cuerpo visible con influencia real y eficaz, ni medio de que este Cuerpo se enlace, sin quiebras ni errores, á la Cabeza invisible, por cuya expresa voluntad la Iglesia existe y tiene fundamental asiento, pero asiento que es origen de vida, germen de desarrollo y propulsor de salvadora expansión y efectivo Progreso humano.»

FR. M. F. C.

Ediciones de La Lectura. — Biblioteca de Juventud:

1. — **La vida es sueño**, drama de D. Pedro Calderón de la Barca, adaptado á manera de cuento para los niños por Ramón M.^a Tenreiro, é ilustrado por Marco.
2. — **Hernán Cortés y sus hazañas**, por la Condesa de Pardo Bazán, é ilustrado por A. Vivanco.
3. — **Platero y yo**, elegía andaluza, por Juan Ramón Jiménez, con ilustraciones de Fernando Marco.

Del primer tomito de esta *Biblioteca de Juventud*, á saber, *El Conde de Lucanor*, adaptado por el Sr. Tenreiro, ya hemos hablado en esta sección laudatoriamente. Las ala-

banzas van en aumento al pasar al segundo, al precioso drama de Calderón, maravillosamente adaptado para los niños, y aun para muchos grandes. Muchísima gente que, por falta de preparación, no encuentra gusto en leer en su propio texto esas obras maestras de nuestra literatura, sin duda alguna lo encontrarán leyéndolas así, semitraducidas, explicadas, desentrañadas, no con la explicación pesada de notas ó apéndices, sino todo fundido y mezclado en líquida y transparente vena, que continuamente deja ver, sin embargo, las bellezas originarias. Que continúe por ese camino el Sr. Tenreiro, que seguramente alcanzará laureles.

2.—Mucho menos simpática se nos ha hecho la lectura del siguiente tomito, de la Condesa de Pardo Bazán. Y son cosillas de detalle las que menos simpática nos la han hecho; pero ha de ser tan pura y tan cabal la impresión estética, sobre todo en cosas de este género... Una de esas cosillas, para muestra: la autora, desde que saca de España á su héroe, no sólo parece olvidarse de que es español, sino que muestra decidido empeño en poner á España frente á él, para dificultar, para anular, si posible fuera, su empresa. Y ¿por qué han de ser españoles los que le contrariaban, los de el constante «peligro español», y no los que le defendían, pues la misma autora confiesa que también tenía Cortés en España un partido que le defendiera? Y ¿no era español él mismo y los que con él peleaban? ¿A qué, pues, guardar este epíteto para lo que le era contrario, es decir, para encubrir el bagaje de envidias y ruindades que, como sabandijas de verano, al calor de su gloria brotaban?...

3.—Este tercer tomito es una verdadera preciosidad tipográfica. Todas estas ediciones de *La Lectura* son buenas; pero aquí contribuyó en mucho el dibujante. Lindamente, en verdad, presentado. La lástima es la futilidad—infantilidad es poco—del argumento. *Platero* era, al parecer, un borriquito con quien el autor tenía amistades particulares. Y una serie de idilios, fruto de esta amistad, es lo que constituye los capítulos del libro. Es lástima, digo, porque el autor tiene, sin duda, sentimiento y gusto artístico y sabe escribir. Que escriba, pues; pero dejando á *Platero* y á toda su parentela.

Beligion und Religionen im Weltkrieg auf grund des erreichbaren Tatsachenmaterials dargestellt von Dr. Georg Pfeilschifter. Herder, Friburgo, 1915.

Tiene dos partes este interesante librito. La primera trata de la religión y la guerra, ó mejor, de la religión manifestándose en las diversas circunstancias producidas por la guerra actual, dedicando un capítulo á cada una de las naciones beligerantes, y otro al fin á los «países neutrales» Suiza, Holanda y los Estados Unidos. Como conclusión general de esta primera parte, se deduce que la guerra ha contribuido á despertar y activar por todas partes los sentimientos religiosos. Sobre esta conclusión general forma un doloroso contraste el Estado francés, que se empeña en continuar en su impenitente y perseguidor ateísmo, como lo viene demostrando con multitud de actos, aun durante la guerra, contrastando con los de todas las demás naciones. Esos actos son de todos conocidos.

La segunda parte es mucho más hermosa todavía. Comienza hablando del Papado y de la Iglesia católica, el único poder y la única organización verdaderamente internacional, ó mejor, supranacional, y humana en el más alto sentido de la palabra. Y el Papado se levanta más glorioso que nunca y más lleno de prestigios y respetos, precisamente cuando todo respeto y prestigio cae por tierra. Habla luego de la proporción de las distintas confesiones en Alemania (36 por 100 de católicos y 62 por 100 de protestantes...) y en Austria-Hungría (76,5 por 100 de católicos, 9 por 100 de protestantes, 8,5 por 100 de cismáticos ortodoxos, 4 por 100 de judíos...), y del influjo que cada una ha tenido en la guerra, afirmando que para nada ha influido en esta guerra la mira religiosa, contra lo que quisieron creer los franceses, que era el odio al Catolicismo. No es guerra religiosa; pero el sentimiento religioso revive. ¿Durará esta renovación?

Pa. A. G. M. R.